Jahresbericht

über die

Städtische Realschule erster Ordnung zu Görlitz

von Michaelis 1874 bis Michaelis 1875,

womit zu der

am 29. September

stattfindenden

Abiturienten-Entlassung

ergebenst einladet

Rudolf Wutzdorff.

Direktor.

Inhalt.

Görlitz.

Buchdruckerei von H. Jungandreas.

1875.



Die Platonische Ideenlehre.

Vortrag, gehalten von Director Dr. **Rudolf Wutzdorff.**

Wie sich vielleicht einige der geehrten Anwesenden erinnern, sah ich mich in einem früheren Vortrage veranlaßt, die Berechtigung einer Annahme der seit Cartesius in der Philosophie eine Rolle spielenden, „angeborenen Ideen" zu bestreiten, aber, — was gerade für die Gegenwart und nächste Zukunft unendlich wichtig, — die Nothwendigkeit des Idealismus auf dem Gebiete der Ethik und aller derjenigen Wissenschaften, welche, wie sie, die Freiheit des Geistes zur Voraussetzung haben, in Kurzem nachzuweisen.

Soll nun diese Behauptung wissenschaftlich begründet werden, so ist es erforderlich, die Ideenlehre im Allgemeinen einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen und von diesem Standpunkte aus, sei es mir erlaubt, heute Ihre Aufmerksamkeit auf den Begründer derselben, auf Plato, zurückzulenken.

Während in der ersten Periode der griechischen Philosophie das Denken ausschließlich mit dem Wesen und Entstehen der Welt sich beschäftigte, trat mit der Sophistik, welche, die Möglichkeit objectiver Erkenntniß leugnend, subjectives Ermessen allein und Redefertigkeit geltend machte, die Frage nach der Erkenntnißfähigkeit in den Vordergrund. Sokrates, mit dem die zweite Periode beginnt, sucht auch durch Fragen und Antworten, indem er die falschen Voraussetzungen zerstört, das Bewußtsein des Nichtwissens zu erwecken, aber dieses Bewußtsein führt bei ihm zum Postulat eines *begrifflichen Wissens* und mit diesem, da er, von den naturwissenschaftlichen Fragen ganz absehend, auf die Erkenntniß des menschlichen Innern sein ganzes Interesse richtet, zur Forderung einer aus dem begrifflichen Wissen, der Einsicht des Guten und der *Selbsterkenntniß* unmittelbar hervorgehenden *Sittlichkeit*.

Aber während Sokrates selbst, vom Bewußtsein der Gegenwart des Göttlichen im Menschen ergriffen, im Gegensatze zur Sophistik ein positives Princip mit begeisterter Entschiedenheit postulirte, kamen die einseitigen Sokratiker, welche, wie anfangs die Cyniker, am leeren Begriffsformalismus festhielten oder, wie Aristipp, die eudämonistische Begründung der Tugend betonten, zu einem niederen Standpunkte zurück. Die Megariker identificirten bekanntlich mit dem Begriff des Guten das eleatische, unveränderliche, einheitliche Sein, — da jedoch eine Vielheit der Begriffsbestimmungen von ihnen angenommen ward, so bezeichneten sie diese als eine Mehrheit einfacher unkörperlicher, objectiv wirklicher Ideen, aber diese Mehrheit ward, da der abstracte eleatische Einheitsbegriff festgehalten wurde, vollständig illusorisch und die verschiedenen Begriffe oder Ideen zuletzt nur als verschiedene Namen des einheitlichen Seins, dem gegenüber alles andere nicht ist, aufgefaßt und factisch dadurch wieder aufgehoben.

Mit Plato dagegen tritt im Verhältniß zur Sokratischen Lehre ein wesentlicher Fortschritt damit ein, daß er die dialektische Methode weiter ausbildet und, indem die Dialektik ihm die zur Erkenntniß des wahrhaft Seienden führende Wissenschaft ist, durch die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zum Einen, Allgemeinen emporsteigt und zur Ideenlehre gelangt. Ebensowenig wie man annehmen kann, daß ihm als dem Schüler des Sokrates sogleich dieses System vollendet, fertig und abgeschlossen dagestanden, ebenso wenig kann man behaupten, daß er demselben anfangs ganz fremd gewesen oder in seinem späteren Alter dasselbe wieder aufgegeben.

Plato, aus einem athenienfischen Eupatridengeschlecht, Sohn des Ariston und der Periktione, ein Jahr nach dem Tod des größten athenienfischen Staatsmannes, des Perikles, geboren,[1]) war schon in seiner Jugend mit der Philosophie des Heracleitos durch Cratylos bekannt geworden, — wahrscheinlich stand ihm auch die gerade

---

[1]) 428 v. Chr. Steinhart. Band IX.

in Athen wohlbekannte Lehre des Anaxagoras nicht ferne, — als er, 20 Jahre alt, in den Sokratischen Kreis geführt ward, dem er 8 Jahre lang — bis zum Tode des Meisters — angehören sollte. Mag er nun auch in dieser Zeit mit den Lehren der Pythagoreer und Eleaten durch den Verkehr mit den andern Schülern bekannt geworden sein: am meisten mußte zunächst auf den empfänglichen Jüngling der gewaltige, bezaubernde Einfluß des großen Meisters wirken, dem er sich ganz hingab.

„Schon als Jüngling, sagt Aristoteles [2]) — nachdem er den Anschluß der platonischen Philosophie an die pythagoreische angedeutet —, wurde Plato mit Cratylos und mit Herakleitischen Meinungen vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer fließt und es keine Erkenntniß von demselben giebt. Dies hielt Plato auch später fest; als aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur richtete und das Allgemeine in jenem suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte: da nahm Plato in Folge dessen an, daß das Allgemeine von etwas anderem als dem Wahrnehmbaren sich bilde, weil ein gemeinsamer Begriff des Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei. Er nannte deshalb dasselbe die Ideen der Dinge und das Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und ließ Alles nach ihnen benannt werden; denn das Viele mit den Ideen Gleichnamige soll durch Theilnahme an diesen Ideen bestehen."

Daß also, abgesehen von der dialektischen Methode, die Ideenlehre das System der platonischen Philosophie wesentlich charakterisirt, darüber ist kein Zweifel; was derselben geradezu widerspricht, kann als unplatonisch anerkannt werden. Aber trotzdem ist es schwer, diesen innersten Kern des Systems zu ergründen und die Auffassung desselben ist, — je nach dem Standpunkte des Auffassenden, — immer eine verschiedene gewesen.

I. Ueber den Begriff der Idee.

Zunächst sind diese Ideen von Vielen als das allem Mannigfaltigen und Vielen zu Grunde liegende Allgemeine aufgefaßt. Plato sagt im Philebos [3]): „Die früher Lebenden, welche, besser als wir, den Göttern näher wohnten, überlieferten es als eine Sage, daß aus Einem und Vielen das bestehe, von dem man stets sage, es sei, indem es in sich Begrenzung und Unbegrenztheit einschließe. Da dieses so geordnet, müßten wir also stets eine Idee, über alles jedesmal gesetzt, aufsuchen; denn wir würden sie darin enthalten finden; hätten wir sie erfaßt, nach der einen zweien, sollten sie sein, nachspähen oder irgend einer andern Anzahl und mit jeder in jenem (d. h. in allem) wieder ebenso erfahren, bis Jemand erkannt, daß das ursprünglich Eine nicht blos ein Eines, Vieles und Unendliches ist, sondern auch wie Vieles es ist; die Idee des Unendlichen aber nicht auf die Menge übertragen, ehe man nicht die ganze zwischen dem Unendlichen und Einen liegende Zahl erkannt hat." Noch viele andere Stellen, die jene Auffassung begründen, können angeführt werden. Im Theaetet [4]) sagt Plato: „Die Seele selbst erforscht durch sich selbst das von allem gemeinsam Geltende." Im Staat: [5]) „Wir sind doch wohl gewohnt, jegliches Vieles, dem wir denselben Namen beilegen, unter einem εἶδος zusammenzufassen"; im „Phädon": [6]) „Das halte ich fest, daß es nichts anderes zum Schönen macht, als die Gegenwart oder die Gemeinschaft jenes Schönen oder auf welchem Wege und in welcher Weise jenes an sich Schöne hinzugetreten sein mag." Im „Phädros [7]) lesen wir: „Der Mensch muß vermöge dessen, was man εἶδος nennt, welches, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in uns zusammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen"; im „Parmenides": [8]) „Wenn viele Dinge dir als groß erscheinen, wird dir vielleicht, indem du auf alles siehst, dasjenige als ein Begriff erscheinen, vermöge dessen du das Große für Eines hältst." — —

„Wird nun nicht dieses als Eins Gedachte eine Idee sein, da es über alles in derselben Weise sich erstreckt?" — Nicht der Aehnlichkeit zufolge sind die andern Gegenstände der Ideen theilhaftig, sondern es gilt, etwas anderes aufzusuchen, wodurch sie theilhaftig sind." [9])

Nur bei den Aeußerungen des Geruchs nimmt Plato, weil dieses kein constantes Sein enthält, keine Gattungen an, keine allgemeine, bestimmte Einheit in der Mannichfaltigkeit. „Das Einzelne, in dem nichts Gemeinschaftliches enthalten und die Vielheit, in der sich nichts weiter begrifflich verbinden lasse, bildet die Grenze." (Pötter, Gesch. der Philos. § 44.) (Später wurde nach Ar. von den Platonikern keine Idee für die von Menschen gefertigten Gegenstände angenommen; Plato nimmt X. 596 f. im „Staate" auch diese noch an.)

Daß er nirgends, wie manche glauben, die Idee als besonderes Urbild eines Einzelwesens kennzeichnet, geht schon aus dem Gesagten hervor. [10]) Was für diese Auffassung geltend gemacht wird, läßt sich leicht widerlegen. Das denkende Wesen der Seele — nicht das begehrliche oder zornmüthige — wird dem Göttlichen, Unsterblichen und immer Seienden verwandt, die Seele wird, weil sie dadurch an der Idee des Lebens theilnimmt, unsterblich genannt.

Wenn im „Phädon" gesagt wird: „Wenn es, was wir immer besprechen, ein Schönes, Gutes und die gesammte, so beschaffene Wesenheit giebt, und wir auf sie alles aus den Sinneswahrnehmungen Hervorgehende zurückführen, als auf ein früher uns Angehöriges und dieses mit jenem vergleichen, ists nicht nothwendig, daß wie dieses ist, so auch unsere Seele war, selbst ehe denn wir geboren wurden?" — Wenn Plato Sokrates dieses

---

[2]) Ar. Met. I, 6. — [3]) Phil. 16. — [4]) Th. 105. — [5]) Staat X, 596. — [6]) Phädon 100. — [7]) Phädr. 249. — [8]) Parm. 132, 33. — [9]) Daß das Citat Zellers (Plato, Staat VI, 511) nicht für die Annahme spricht, hat Sig. Ribbing I. S. 367 Anm. 729 bewiesen. — [10]) Theaet. 184. Phaedon 102. Rep. X., 596. beweisen nicht das Behauptete. S. Ribb. I. 374.

sagen läßt, so ist damit auch nichts anderes behauptet, als daß unsere denkende Seele, d. h. unsere Seele, soweit sie nicht durch das Irdische herabgezogen ist und verdorben, schon vor unserer Geburt an der Wesenheit theilgenommen. Steinhart IV. S. 417. sagt, moderner Auffassung folgendes: „Die Wesensgleichheit des Objects und Subjects, der Idee und der Seele, wird durch die Idee des Lebens als eine lebendige, inhaltsvolle Einheit aufgefaßt“. Auch die Stelle im Cratylos,[11]) in der behauptet wird, daß die Dinge an und für sich ihr eigenes bestehendes Wesen haben, giebt keinen Beweis für die Auffassung, daß die Idee Urbild des einzelnen Gegenstandes, d. h. jeder einzelne Gegenstand sein besonderes Urbild habe, da sie ja nach Plato dieses Wesen nur haben in der Idee, in der bestimmten Einheit ihrer Mannichfaltigkeit. Auch die von Plato behauptete Unsterblichkeit der einzelnen Seele spricht nicht für diese Ansicht. Die Ideen erschöpfen freilich „die Sphäre des unvergänglichen Seins“; man kann aber daraus nicht den Schluß ziehen wollen, daß dem unvergänglichen Einzelwesen auch eine Idee entsprechen müsse. Es giebt nur Ideen so viele, als Wesentliches der Dinge. (V. Ar. Met. I., 9.)

Noch mehr gehen aber die Auffassungen der Platonischen „Idee des Guten“, der höchsten Idee in ihrem Verhältniß zur Gottheit auseinander. Während einzelne dieselbe als Gedanken Gottes auffassen (Stallbaum), andere dagegen Gott nach den ewigen Urbildern das Sinnliche schaffen lassen (Hermann), bezeichnen noch andere die höchste Idee als ein persönliches, vernünftiges Wesen, mit der Gottheit identisch. (Vergl. Bonitz, Brandis, Steinhart).

Der Demiurgos gestaltet mit stetem Hinblick auf das stets sich Gleichbleibende nach einem solchen Vorbilde dessen Wesen und Kraft, sagt Timäos.[12]) — Er nennt die Idee unerschaffen.[13]) So entstanden ist der Kosmos nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und stets sich Gleichbleibenden auferbaut.[14]) Im „Staat“[15]) sagt dagegen Sokrates bekanntlich, Gott habe es (das Bettgestell) als eines dem Wesen nach gebildet; er wird der Wesenbildner genannt.

Im „Phädros“[16]) spricht er von der der Gottheit und jeder für das Recht empfänglichen Seele angehörigen Denkkraft, welche in der Vernunft und lauterem Wissen Nahrung findet; im „Philebos“[17]) von der königlichen Seele in der Natur des Zeus, der königliche νοῦς aber sei in ihr durch die Kraft der Ursache. Die Einsicht waltet stets über das Ganze, sie, die Erzeugerin des Ursächlichen.

Noch berühmter ist die Stelle im Staat[18]) „die Idee des Guten sei die Ursache der Erkenntniß und der Wahrheit; wie man aber hier Licht und Wahrnehmung der Sonne ähnlich, jedoch nicht gleich schätzen darf, so sind auch dort diese beiden (Erkenntniß und Wahrheit) für gutartig zu halten, für das Gute selbst aber nicht anzusehen, sondern noch höher ist das Wesen des Guten zu schätzen“. „Ueber das Sein selbst ragt das Gute an Würde und Kraft hervor“. „Zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe werde die Idee des Guten erblickt; wenn man sie aber erblickt hat, so wird auch erkannt, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend“.[19])

So erscheint durch eine außer Gott vorhandene Urkraft, die seine schöpferische Thätigkeit bedingt, entweder die Einheit des Princips aufgehoben oder Gott wird selbst, — was jedoch den populären Darstellungen Plato's nicht entspricht, — nur durch Theilhaben an der Idee existirend gedacht.

Daher ist man, um den Monismus des Princips zu retten, andererseits geneigt, der höchsten Idee Persönlichkeit zuzusprechen und sie mit der Gottheit zu identificiren. Vortrefflich ist nachgewiesen,[20]) daß in populären oder mythischen Darstellungen dieselben Bestimmungen von Gott ausgesagt werden, durch welche sonst die Idee des Guten charakterisirt wird. Aber dennoch kann nicht behauptet werden, daß Plato beides identificirt. Und soll nur die höchste Idee oder alle persönlich gedacht werden? Steinhart läßt die Ideen, um diesen Widerspruch zu heben, mehr und mehr aus logischen Denkformen zu ursächlichen, mit schöpferischer Macht das Einzelne ins Dasein rufenden und nach ihrem Bilde gestaltenden Principien oder, wenn man will, zu göttlichen Lebenskräften werden. Obgleich sie in ihrem Mittelpunkte die ganze Fülle und Schöpferkraft des göttlichen Wesens enthalten, nennt Plato sie nicht Gott, um ihren Begriff in seiner ganzen Strenge und Reinheit festzuhalten und ihn nicht durch einen Anklang an die Anschauungsweise der das Göttliche in Individualitäten auflösenden Volksreligion zu leiten.[21])

Die Ideen, die nicht bloße Begriffe und subjective Gedanken, sondern objective Realitäten, Kräfte und substantielle Einheiten, dürfe man nicht vom göttlichen Geiste trennen, in denen sie allein ihr Wesen und den Grund ihres Bestehens haben.[22]) „Plato nenne sie nicht Gott, weil er hier weniger sein inneres Wesen, als seine Wirkungen, die lebenskräftig schaffenden, alles Dasein durchdringenden, nach ewigen Vernunftgesetzen thätigen Ideen in's Auge fasse“. „Die Vermuthung liege nahe, daß er, um das göttliche Sein der menschlichen Fassungskraft näher zu bringen, in demselben, um bildlich zu reden, ein Ruhendes, in sich Beharrendes und ein Bewegtes oder Wirkendes oder näher eine objective und subjective, eine reale und ideale Seite unterschied, so daß jene als Idee des Guten, in der alle Ideen ihren Mittelpunkt haben, diese als Geist zu bezeichnen wäre“.[23])

Wieweit eine solche Auffassung durch die moderne beeinflußt sei, wollen wir hier noch nicht erörtern.

Nach „Sigurd Ribbing“[24]) ist die höchste Idee, die Idee des Guten nicht blos Objekt, weil es zugleich Princip des Wissens und der Wahrheit ist; aber doch nicht von Plato, wenn ihm auch der Begriff der Persön-

---

[11]) Cratylos 386. — [12]) Tim. 28. — [13]) Tim. 52. — [14]) Tim. 29. — [15]) Rep. X. 597. — [16]) Phädr. 247. — [17]) Phileb. 30. — [18]) Rep. VI. 509. — [19]) Rep. VII. 517. — [20]) Bonitz, disp. Plat. duae. 1833. — [21]) Steinhart V. S. 214. — [22]) l. c. III. S. 561. A. 49. — [23]) l. c. VI. S. 87. — [24]) Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. I. S. 320—385.

lichkeit nicht widerspricht, als Person oder als Subject-Object deducirt; die Persönlichkeit finde bei Plato erst durch die Idee absolute Gültigkeit oder wesentliches Sein. Dieses wahrhafte Sein, die höchste Idee, habe alle Ideen als positive Bestimmungen in sich, es sei ideelle und concrete Wirklichkeit, reelle und concrete Einheit des Wissens, zugleich Erklärung eines eignen Wissens und das Wirkliche in den Dingen. Die Ideen seien nicht in den Dingen, sondern letztere in jenen. Das Sinnliche sei nur aus dem Grunde ein anderes Sein, als jede Idee, weil andre und entgegengesetzte Ideen in dasselbe eingehen. Folglich sei es klar, daß auch die höchste Idee in irgend einer Weise zugleich den Begriff des Sinnlichen — oder dessen Sein durch die Ideen — in sich enthalte. Das Sinnliche sei eine inadäquate Form des Seins der Ideen".

Wir wollen ganz davon absehen, daß Plato an manchen Stellen des Timäos die Materie als einen ungeordneten Stoff darstellt, weil er hier mehr eine Kosmogonie, als ein wissenschaftliches Erkennen mittheilt.[25]) Wenn aber an andern Stellen der Raum für das Wesen der Materie erklärt wird und Plato die Vielheit der Ideen als eine unräumliche auffaßt: so erkennen wir, daß die Materie nicht aus den Ideen abgeleitet worden. Die Ideen sind das Ewige, Unveränderliche, Unsichtbare, Gegenstand der Erkenntniß, — das Sinnliche, Veränderliche ist nicht Gegenstand des Wissens, es ist nur Object der unvollkommenen Meinung, nicht der Wahrheit, sondern des Wahrscheinlichen. Eine körperliche, von Gott geschaffene Materie kennt die platonische Ideenlehre nicht; der Idee als dem Seienden steht das Nichtseiende gegenüber, das Maßlose, alle Formen in sich Aufnehmende, das aber nicht als ein körperlicher Grundstoff gedacht werden darf; denn die Ideen machen das einzig Seiende aus und sind der Grund zu jedem andern relativ Seienden.

Fügen wir noch hinzu, daß Plato die Zahlen nicht nur als Bilder, sondern als eine Art von Schemata der Ideen erschienen und daß nach der Angabe des Aristoteles[26]) die Ideen in späteren Darstellungen als ideale Zahlen bezeichnet werden: so erkennen wir hinreichend, wie verschieden die platonische Ideenlehre aufgefaßt und dargestellt worden. Die Einen, wie Bonitz, Herbart u. a. sehen in den Ideen wesentlich die Gattungs- und Artbegriffe und halten jede Erweiterung derselben zu lebendigen, schöpferischen Kräften und zu metaphysischem Sein für eine Verirrung, ein Andrer erklärt, sie seien gar nicht Gattungs- und Artbegriffe, sondern reale Wesenheiten, jenes wären λόγοι, die Einen sehen, wie Ribbing, das Reale seinem Wesen nach in den Ideen und insoweit also in den Ideen immanent, andere dagegen, wie Steinhart, betonen die Transcendenz, das über alles Sinnliche Erhabene, Göttliche der Ideenwelt.

II. Genesis der Ideenlehre.

Wir wollen zunächst von dieser verschiedenartigen Auffassung ganz absehen und uns nur klar zu machen suchen, wie Plato im Anschluß, Gegensatz oder weiteren Ausbildung früherer philosophischer Anschauungen seine Ideenlehre ausbildet, welcher Beweisführung er sich bedient und demnächst insbesondere hervorheben, inwieweit wir dieser Beweisführung nicht folgen können, weshalb aber trotzdem auf ethischem Gebiete an der Idee des Guten nicht allein als an einem subjektiven Postulat, sondern als an einer unerschütterlichen, objektiven Autorität, mit Entschiedenheit festgehalten werden muß.

Es ist bekannt, daß Plato einerseits von den Widersprüchen des allein auf Wahrnehmung begründeten Wissens, des Sensualismus und Empirismus, andererseits von der Kritik des sophistischen Skepticismus ausgeht.[27]) Im Anschluß an die Sokratische Begriffsentwickelung und das Sokratische Princip des Guten weist er zunächst nach, daß nur das „Wissen des Begriffs ein wirkliches Wissen und der Begriff selbst das allein wahrhaft Seiende sei, alles Andere dagegen nur in dem Maße wirklich ist, in welchem es am Begriffe Theil hat, daß es außer dem durch die Sinne gewonnenen, wechselnden Relativen einen Inhalt des Bewußtseins gebe und die constanten und allgemein giltigen Bestimmungen des Bewußtseins das eigentlich Seiende und Bestimmende bilde".[28]) Aber Plato blieb hierbei auch in seinen Sokratischen Dialogen nicht stehen. Schon seine wesentlich auf Sokratischem Grunde beruhenden Untersuchungen, welche von der Begriffsentwickelung handeln und von der Sokratischen Hinweisung auf die innere, „mit den Göttern befreundete Natur" des Menschen ausgehen, weisen, ohne sie zu nennen, auf die Nothwendigkeit der Ideen hin. Das begriffliche Wissen ist es, mit dem Sokrates sich und die andern vornehmlich beschäftigt, aber wie dieses ein Postulat, so gilt dasselbe von dem Guten, von der Tugend, die unmittelbar aus dem Wissen folgen soll.

In allen Tugenden sei ein Gemeinsames, in den einzelnen müsse ihr einiges, untheilbares Wesen festgehalten werden. Wenn auch die Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht geleugnet wird, der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Besonnenheit[29]), so bestehe doch die wahre Weisheit und Tugend in der Kenntniß und vollen Aneignung der Wahrheit, daß Gott im höchsten Grade gerecht und Niemand in irgend einer Beziehung ihm ähnlicher ist, als wer ebenfalls höchst gerecht wird. Daher sei ohne Einsicht, ohne Einheit des Wissens keine Tugend, Laster und Sünde Mangel an Einsicht und Unwissenheit, Niemand fehle freiwillig.[30]) Freilich könne die Tugend nicht von außen angelernt werden, aber die Anlage zu ihr werde durch die Einsicht,

---

[25]) Vergl. Tim. 52. — [26]) Ar. Met. XIII., 4. — [27]) Theaet. 155. Rep. VII 523. Phaedon 96. f. — Soph. 231., 264. — [28]) Ribb. I. 67. Anm. 31. — [29]) Die Frömmigkeit, welche im Prot. (329. und 349 I 50.) noch die Fünfte, ist im Gorgias wie im Eutyphr. erwiesen, die Gerechtigkeit gegen die Gottheit. Theaet. 176. — [30]) Protag. 358. C. — Niemand wolle das Böse, weil Niemand unglücklich sein wolle. Men. 78.

durch das Wissen des Guten ausgebildet. In diesem Sinne sei sie lehrbar. So sei also in der Tugend ein außer dem Sinnlichen Seiendes gegeben, dem allein seinetwegen mit Bewußtsein und Einsicht nachgestrebt werden muß. Hiermit — mit der Wirklichkeit eines unsinnlichen Seins — ist bei Plato bereits der erste Uebergang zur Ideenlehre gemacht; denn die Ideen sind ihm nicht allein die Begriffe, welche die Wissensform schaffen, sondern ein von dem Sinnlichen verschiedenes Sein im subjektiven Bewußtsein und in den Objekten. Der Ausdruck ἰδέα, der schon bei Anaxagoras und Diogenes von Apollonia in der Bedeutung der mehreren Objekten gemeinsamen Form oder Gestalt vorkommt, wird von Plato zuerst im „Euthyphron"[31]) gebraucht.[32]) Wenn εἶδος auch bei ihm einerseits den absoluten Begriff bezeichnet, andererseits in rein logischer Bedeutung vom allgemeinen Begriff angewandt wird, ἰδέα dagegen die diesem in der Natur der Dinge und dem menschlichen Verstand entsprechende Gestalt oder Form ursprünglich bedeutet[33]), so stimmen doch die Meisten darin überein, daß beide Ausdrücke vielfach ohne Unterschied gebraucht werden.[34])

Seit Plato nach dem Tode des Sokrates sich nach Megara begeben und auf seinen Reisen während seiner vielleicht unterbrochenen zwölfjährigen[35]) Abwesenheit von Athen mit den Megarikern und Pythagoreern in nähere Verbindung getreten, bildet sich seine Ideenlehre im Gegensatze gegen den am abstracten, inhaltslosen Sein festhaltenden Eleatismus und gegen die Megariker aus. Während er in den ersten Dialogen, auch im Protagoras noch nicht[36]), im Wesentlichen nicht über die Sokratische Lehre von den auf dem Wege der Induktion und durch Definition zu findenden Begriffsbestimmungen hinausgeht, wird im Gorgias[37]) hervorgehoben, daß nur um des Guten willen alles andre, auch das Angenehme, zu erstreben, daß nur der Besonnene, der auch gerecht, tapfer und fromm ist, mit einem Worte der Tugendhafte glücklich ist; daß Jeder dahin streben müsse, nicht gut zu scheinen, sondern zu sein, im Privat= wie im öffentlichen Leben und daß auch dem Redner und dem Staatsmann die sittliche Aufgabe gestellt ist, das Maßlose zurückzuweisen und zur Tugend zu führen.[38]) Das ist die königliche Kunst, von der auch die Rede ist im Euthydemos, dem Dialoge, in welchem der Gegensatz der Philosophie und sophistischer Eristik am lebhaftesten behandelt worden, und später im Politicos, dem Vorläufer des „Staats", in dem als das höchste Staatsprinzip gesetzt wird die Tugend und die mit ihr verbundene Erkenntniß des Göttlichen. So wird auf dem Gebiete des Praktischen bereits vorbereitet, daß das constituirende Element aller Tugend die Begriffseinsicht sei, nicht die Erkenntniß des formalen Art= und Gattungsbegriffes allein, sondern die Einsicht in eine höhere, über alle irdischen Zwecke erhabene Einheit. Und wie der Dialog Gorgias auf praktischem Gebiete die Ideenlehre vorbereitet, so Theaetetos im theoretischen. In diesem Dialog wird noch nicht von der Idee im platonischen Sinne gesprochen, aber im Gegensatz gegen die Lehre des Protagoras und demnächst gegen die Heraklitische bewiesen, daß weder die Wahrnehmung noch die richtige Vorstellung Erkenntniß, ja daß auch dieselbe nicht als richtige Erkenntniß mit sprachlicher Erklärung, mit Eintheilung oder endlich mit Angabe des unterscheidenden Merkmals definirt werden könne, letzteres nicht, weil die Unterscheidung ja auf Erkenntniß selbst beruhe. Das in den Dingen Gemeinsame, durch welches das Wahrnehmende in uns Jegliches wahrnimmt, werde von der Seele selbst erforscht; auch in den für die Sinne gegebenen Objecten gebe es also Bestimmungen, welche durch keinen von den Sinnen gefaßt werden können. Die unsinnlichen Bestimmungen im Bewußtsein, welche bei jeder, auch der sinnlichen Erkenntniß das Erste bilde und durch welche Wahrnehmungen und Vorstellungen erst möglich werden, gehören ursprünglich und von dem Sinnlichen und Wechselnden unabhängig der Seele zu. „Man lasse, sagt Herbart, aus dem Sinnlichen die Widersprüche weg, indem man die einzelnen Qualitäten rein hervorhebt, man führe diese Qualitäten auf ihre allgemeinen Begriffe zurück, man betrachte endlich diese allgemeinen Begriffe als Erkenntnisse realer Gegenstände, diese realen Gegenstände sind die platonischen Ideen."

Wenn Ribbing sich mit dieser Erklärung „auf dem Stadium der Entwickelung der Ideenlehre, auf dem wir uns jetzt befinden" einverstanden erklärt,[39]) so muß doch hinzugefügt werden, daß Plato in diesem Dialog schon in der herrlichen Sokratischen Schilderung des Philosophen, in der gestellten Aufgabe der möglichsten Annäherung an Gott und endlich in dem Gegensatz des πᾶν, des quantitativen Ganzen, das die Summe seiner Theile ist, und des ὅλον, des Gesammten, welches erhaben und höher dasteht, als seine Theile, bewußt über diesen Standpunkt hinwegstrebt. Dies beweist auch der dem Theaetet zunächst stehende Cratylos. In diesem dem Problem der Sprachenforschung gewidmeten Dialoge wird es klar ausgesprochen, daß wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt, es nicht einmal möglich ist, zu sagen, daß es eine Erkenntniß gebe;[40]) sei das Erkennende und Erkannte, sei das Schöne, Gute, jegliches Seiendes: so scheine dies nicht einem Fließenden ähnlich. Betrachte, sagt Sokrates, was ich so oft geträumt. Sagen wir, daß das Gute selbst und das Schöne und ein Jedes der wahrhaft Seienden sei? Sagen wir, daß das Schöne selbst nicht immer ein solches ist, wie es ist?[41]) Werden im Theaetet durch den Nachweis unsinnlicher Bestimmungen in der Seele diese Bestimmungen selbst als das Wahre im Bewußtsein geltend gemacht und auf eine höhere Einheit, als die durch den Verstandesbegriff

---

[31]) Eutyphr. 6. — [32]) Ribbing I. S. 76. Nach Zeller steht er hier an der Schwelle der Sokratischen Begriffslehre, hat sie aber noch nicht überschritten. Phaed. 273. — [33]) Parm. 129. — Rep. 596. — [34]) So Ribbing, Zeller, Cousin, anders Stallbaum (Parmenides S. 358.—360.) Schleiermacher. Steinhart, Leben Plato's. — [35]) Band IX. S. 117. f. — [36]) Wo freilich davon gesprochen, daß jeder Tugend eine eigene οὐσία unterliege. Prot. 349. B. — [37]) Gorg. 500. A. — [38]) V. Bonitz in d. Bericht der Kaiserl. Akad. der Wiss. Wien. I. 1858. II. 1860. — [39]) I. S. 182. Anm. 369. — [40]) Krat. 386. — [41]) Krat. 439. D.

erlangte, hingewiesen: so sehen wir hier die Schlußfolgerung gemacht, daß dieses zugleich das wahrhaft Seiende bilde. Und als Erklärungsgrund dieses Wissens, des Lernens, wie jeglicher Heranbildung zur Tugend wird nun im Menon die Präexistenz und die an sie geknüpfte Reminiscenz gegeben.

„Die wahren Vorstellungen entfliehen aus der Seele, so daß sie nicht viel werth sind, bis man sie durch die Erwägung des Grundes bindet, das ist die Erinnerung wie vorher uns zugestanden. Wenn sie aber gebunden, wird sie zu Erkenntnissen, dann auch zu beharrlichen und deshalb ist die Erkenntniß werthvoller als wahre Meinung.“[42]) Diese Rückerinnerung wird im Phaedros begründet. Es ist hier nicht am Orte, auf alle Gründe welche für eine frühere oder spätere Abfassung dieses Dialogs von den verschiedensten Seiten angeführt sind, genauer einzugehen; wir verweisen nur auf das, was Ribbing, Schleiermacher, Spengel u. a. für die frühere, Steinhart nicht allein in seiner Vorrede zum Dialoge, sondern auch in seinem zuletzt — im IX. Band — edirten Leben Plato's dagegen geltend macht.[43])

Daß Phaedros, wenn auch theilweise in mythisch-allegorischer Form, ein Programm der platonischen Philosophie, sowohl seiner Ideenlehre, wie seiner dialektischen Methode übersichtlich giebt, darin sind alle einig.

Dies allein — alle äußern Gründe sind weniger entscheidend und stimmen auch gut mit der Annahme überein, er sei etwa 390 geschrieben — dieser innere Grund rechtfertigt die Schlußfolge, er sei jedenfalls nach Lysis, Charmides, Laches, Kriton, Apologie, Protagoras, Euthydemos und Eutyphron und auch noch nach den zusammengehörigen, zu der Ideenlehre hinüberleitenden Dialogen Gorgias, Theaetet, Cratylos und Menon geschrieben, aber vor dem Sophistes, Politicos und Parmenides, da in diesen bereits die im Phaedros nur besprochene, dialektische Methode wissenschaftlich angewandt wird. Steinhart setzt ihn bekanntlich sogar nach diesen Dialogen. —

Die Liebe, läßt Plato den Sokrates in seiner zweiten Rede im Phaedros[44]) sagen, ist das Streben der Seele nach ihrem eigenen, ursprünglichen Zustande. Das sich selbst Bewegende ist unsterblich, also auch die sich selbst bewegende Seele. Ist sie beschwingt, dann schwingt sie sich zu der Höhe und waltet über die ganze Welt; die ihrer Schwinge beraubte wird mit einem irdischen Leibe bekleidet. Durch das Schöne, Wahre, Gute wird die Beschwingung der Seele genährt, durch das Häßliche und Böse schwindet sie dahin und geht unter. Das farblose, gestaltlose, untastbare, wahrhafte Sein ist nur zu schauen, wenn Vernunft die Seele leitet. Begründet ist diese Begriffserkenntniß, diese Ideenanschauung in der Rückerinnerung dessen, was einst unsere Seele sah — und jede Seele hat einst das Seiende erschaut, — als sie mit der Gottheit zog. Von derartigen Erinnerungen Gebrauch machend, erhebt sie sich zum Vollkommeneren. Nun haben aber die irdischen Abbilder der Gerechtigkeit, Besonnenheit und dessen, was sonst Werth für die Seele hat, keinen Glanz, sondern vermittelst trüber Werkzeuge erschauen mit Mühe nur Wenige, solchen Bildern nachgehend, die Gattung des Nachgebildeten. Indem Plato nun an die bildliche Darstellung der Seelenwanderung das Gleichniß von dem Doppelgespann und dem Wagenlenker anreiht, spricht er von der höheren und niedrigeren Natur in der Seele. Genauer wird diese Scheidung in späteren Dialogen, insbesondere im Staat, ausgeführt, wo Plato dem denkenden, nach der Idee des Guten ringenden, an derselben Theil nehmenden, unsterblichen Wesen der Seele die niedrigeren, die begehrliche und die über der begehrlichen stehende zornmüthige Natur derselben entgegenstellt. —

Im zweiten Theile des Phaedros wird von dem Mittel philosophischer Erkenntniß gesprochen, von der dialektischen Methode, der Synthesis und Analysis,[45]) der Begriffsbestimmung der Seele als einer einfachen,[46]) der Bedeutung der Dialektik für die Rhetorik und den Vorzügen der mündlichen Unterredung.

So war nun, was bisher nur einzeln betrachtet oder im Einzelnen — auf praktischem oder theoretischem Gebiete — begründet worden, zu einem Ganzen zusammengefaßt; die durch das Wissen gefundenen, allgemeinen Begriffe wurden hypostasirt zu Ideen erhoben und für das allein wahrhaft Wirkliche, Schöne und Gute erklärt, wie, da Gleiches nur von Gleichem, Verwandtes nur von Verwandtem erkannt werde, für den Grund aller wahren Erkenntniß.[47]) Hatte Eukleides die allgemeinen Sokratischen Begriffe als wesenhafte Bestimmungen des ewigen Ureinen bezeichnet, aber keine qualitative Bestimmtheit und Verschiedenheit der Begriffe zugelassen: so suchte nun Plato auf dialektischem Wege einerseits die Idee des höchsten Guten als den Ur- und Grundbegriff alles Denkens und Seins zu erweisen, andererseits die starre, abstracte Einseitigkeit des Eleatismus und der Megariker dadurch zu überwinden, daß er der Ideenlehre durch die Lehre von der Gemeinschaft und Verknüpfung der Ideen eine weitere Entwickelung gab und nicht allein die Theilnahme der Erscheinungswelt, — des relativ Nichtseienden, — an den Ideen und die Offenbarung der Ideen in der Welt der Erscheinungen, sondern auch das Verhältniß der Ideenwelt selbst darzulegen sich die Aufgabe stellte. Dies ist zunächst die Tendenz der Dialoge Sophistes, Politicos und Parmenides. Wird die Idee im Allgemeinen in abstracto d. h. ihrer logischen Form nach mit den Megarikern als Eins aufgefaßt, so ist die nächste Aufgabe, eine solche Einheit aufzuzeigen, welche die Vielheit in sich schließt. Von der starren Einseitigkeit der Megariker befreite sich Plato dadurch, daß er die Ideen als die bewirkenden und erklärenden Ursachen und Kräfte auffaßt und daß er, indem er die *κοινωνία* und *παρουσία* derselben annahm, ihnen Bewegung ohne Veränderung, Leben ohne veränderliches Werden zuschrieb; das Viele mit

[42]) Men. 82. f. 98. Dies ist zugleich der Beweis, daß Menon nach Theaetet geschrieben. S. Ribbing II. 240. f. — [43]) Ribb. II. S. 191. f. Steinhart IV. S. 25. f. — Anm. 67. a. und b. und f. — IX. S. 191. f. — [44]) Phaedr. 244—259. — [45]) l. c. 266. — [46]) l. c. 270—72. Schon dies allein spricht dafür, daß der Dialog nicht der älteste oder einer der ältesten. — [47]) Steinhart 4. Bd. S. 550. Anm. 19. — Die erkennende Seele selbst aus den verschiedenen Elementen gebildet; die Körper gleichfalls. Phil. 29.

den Ideen Gleichnamige bestehe nur durch Theilnahme an ihnen. Die Idee ist zunächst die Gattungsallgemeinheit, an welcher das Einzelne Theil hat, aber diese allgemeinen Wesenheiten sind nur wieder Wesenheiten und Urbilder alles relativen, sinnlichen Seins im τόπος νοητός (in der intelligibeln Welt) dadurch, daß sie an der höchsten, alles Leben bestimmenden und durchdringenden Idee des Guten theilnehmen. Die Welt selbst sei ein beseeltes, lebendiges Wesen; in der Weltseele sei die Vernunft das die Ordnung der Welt bewirkende Princip. Dies führt Plato, auf dem Höhenpunkte der Entwickelung seiner Ideenlehre stehend, im Symposion, Phaedon, Philebos und in der Politeia aus, während er im Timaeos, Kritias und in den Gesetzen, wenn letztere ächt sind, vom Wissen zur Meinung, vom Wahren zum Wahrscheinlichen herabgestiegen. Wir wollen daher diese zuletzt genannten Dialoge weniger berücksichtigen.

Im Symposion tritt uns das Urschöne in seinem unvergänglichen Glanze entgegen.[48]) Obwohl alle Menschen nach Glückseligkeit streben, äußert Diotima, obwohl sie alle das Schöne, Gute begehren und daher alle lieben, sagt man dies nicht von denjenigen, welche dem Gelderwerb, den Leibesübungen oder der Weisheitsliebe leben, sondern nur von denjenigen, welche nach Erzeugung im Schönen dem Körper und dem Geiste nach trachten. Alles ist vergänglich, auch die Meinungen und Gefühle der Seele ändern sich, selbst hinsichtlich unsrer Kenntnisse bleiben wir nicht dieselben. Aber das Entschwindende läßt ein Neues zurück und so ist die Liebe durch den „Kampf um das Dasein" erklärlich. Die Gewalt, mit der Ehrgeiz und Ruhmesliebe wirken, beweist uns ebenfalls den mächtigen Drang nach Unsterblichkeit; der Eine ringt nach ihr durch natürliche Fortpflanzung, — deren Seele aber zeugungslustig, die ringt nach Tugend und nach dem ewig Schönen, zu dem sie auch andre zu führen sucht, nach dem stets Seienden, — das weder wird noch vergeht, weder wächst noch abnimmt, das lauter, rein, unvermischt, nicht angefüllt mit menschlichem Fleische, Farben und anderem, irdischem Tande, — nach dem göttlichen Schönen, welches jeden, der nach ihm ringt, befähigt, echte Abdrücke der Tugend zu gestalten, bei den Göttern beliebt macht und ihm, wenn irgend einem andern der Menschen, Unsterblichkeit verschafft. Ueber den Gang vom körperlich schönen Einzelnen zur Idee des Schönen, den Diotima empfiehlt, sagt Sydenham:[49]) „Der Grund hiervon ist der, weil das innere Auge sich zur Empfindung der Schönheit ebenso öffnet, als zur Erkenntniß der Natur. Unsere Seele fängt immer bei einem einzelnen sinnlichen Gegenstande an, geht dann zu einem andern fort, vergleicht sie beide, und sieht in jedem das, was beide gemein haben. So fährt sie fort, sammelt und vergleicht mehrere andre Individuen dieser Gattung, bis sie in allen diesen Individuen einerlei Idee, eine und dieselbe Natur wahrnimmt. So gelangt sie endlich zu einem vollständigen Begriffe dieser sowohl den Arten als der Gattung selbst gemeinschaftlichen Natur jener ewigen und unveränderlichen Idee, die ein und dieselbe in allen ist."

Im Dialoge Phädon sucht Sokrates aus dem Begriffe der Seele, aus ihrem einfachen, der Idee verwandten, Leben schaffenden, denkenden Wesen ihre Unsterblichkeit zu erweisen.[50]) Die sinnlichen Wahrnehmungen seien nicht genau, am besten denke die Seele, ungestört vom Körper. Das Seiende erfasse der am besten, der sich so viel als möglich von körperlichen Hindernissen losmache, Aufgabe der Philosophie sei, die Seele von den Banden des Körpers zu entfesseln. Ohne Einsicht sei die Tugend ein Schattenbild. Auch die Tugend müsse allein ihrer selbst wegen erstrebt werden. Dann geht er zu dem ersten Beweise der Unsterblichkeit über, „alles entstehe aus dem Entgegengesetzten, aus dem Tode das Leben", während der letzte Beweis gerade davon ausgeht, daß die Idee nicht das Entgegengesetzte zulasse; — die Idee des Lebens, an welcher das höhere, denkende Wesen der Seele theilnehme, lasse den Tod nicht zu.[51]) Die Lehre von der schon im Menon und Phädros erwähnten Reminiscenz, deren wesentlicher Gegenstand die ewigen Ideen sind, wird benutzt, um die Präexistenz der Seele zu beweisen.[52]) Aus dem keine Verbindung zulassenden, einheitlichen Wesen der Ideen wird, — wovon auch schon im Phädros die Rede war, — die Einfachheit[53]) der Seele gefolgert, da, wie man allgemein annahm, Aehnliches nur von Aehnlichem erkannt werden könne und das an sich Seiende nur von der Thätigkeit des Nachdenkens zu erfassen ist. Das denkende Wesen der Seele ändert sich, sobald es sich allein angehört, sobald es nicht durch die niedere Natur gestört wird, zu dem Reinen, Ewigseienden, Unsterblichen, sie, die dem Göttlichen gleicht. Der Einwand des Simmias, der die Seele nach Art der Pythagoreer mit dem Einklang vergleichen will, ist dadurch leicht widerlegt; schwerer wiegt der Einwand des Kebes, der an ein zukünftiges Leben, aber nicht an ein unsterbliches glaubt. Um ihn zu widerlegen, hebt Sokrates hervor, die Begründung aus causis physicis verachtend, daß Jegliches nur entstanden erklärt werden könne vermittelst des Zweckbegriffes aus der Theilnahme an der Idee und kommt so zu seinem letzten, schon oben erwähnten Beweise.

Hat Plato also im Phädon die Unsterblichkeit der Seele insbesondere dadurch zu erweisen gesucht, daß sie als denkende theilnehme an der ewigen, unveränderlichen Idee des Guten, an dem Leben schaffenden und zweckbestimmenden Göttlichen: so kam es nun darauf an, zu zeigen, wie weit im Empfinden, Denken und Handeln des Menschen, wie weit im praktischen Leben sich diese Idee als höchstes Gut, im einzelnen Leben, wie im Staatsleben, offenbare. Während das Letztere in der Politeia beantwortet wird, behandelt der Dialog Philebos, der die früher schon im Lysis und Charmides aufgestellte Frage nach dem höchsten Gut wieder aufnimmt, das erste Thema, weist nach im Gegensatz zu Aristipp, daß die Lust weit entfernt von demselben stehe, erweitert aber auch zugleich durch die Ideenlehre die ethischen Ansichten des Antisthenes und der Pythagoreer, wie die früher in Gorgias aufgestellten.

---

[48]) Symp. 202—212. — [49]) Nach Stalbaum S. 183. — [50]) Ph. 65—69. — [51]) Ph. 106. — [52]) Ph. 70 f. — [53]) 78 D. f. — [54]) 99. f.

Die Eintheilung in Begrenztes und Unbegrenztes und Mischung desselben ist der pythagoreischen Lehre entnommen;[55]) aber Plato fügt noch als viertes den Grund der Mischung hinzu. Es erweist sich ihm als dieser Grund, also als das Bewirkende, als die causa efficiens, die Idee des Guten, welches hier als Schönheit, Symmetrie oder Maß und Wahrheit sich offenbart.[56]) Auch die Erklärung des Schmerzes, der Aufhebung des Einklangs der Seele und des Lustgefühles, das entsteht, sobald die Seele zum Naturgemäßen zurückgeführt, wie die Annahme einer niederen und höheren Zahlenlehre[57]) stammt ebenfalls von den Pythagoreern, mit denen (insbesondere mit Philolaos und Archytas) Plato in Italien bekannt geworden und von deren Lehre schon in früheren Dialogen mannigfache Anklänge. Aber Plato erhebt sich über das formale Princip der Zahleinheit; höher als die Zahlenlehre, steht ihm die Dialektik, die Wissenschaft des wahrhaft Seienden,[58]) welches der Seele die Kraft giebt, die Wahrheit zu lieben und alles ihretwegen zu thun. Es würde zu weit führen, wollten wir alle von Plato gegen das hedonisch-eudämonistische Princip der Kyrenaiker angeführten Gründe aufführen; zu unserem Zwecke genügt es zu erwähnen, daß er alle falschen, scheinbaren, mit Schmerzen untermischten und maßlosen Lustgefühle nicht in die Mischung aufnimmt. Wenn Plato zuletzt den Sokrates das Maßvolle, Abgemessene und Schickliche und alles, wovon anzunehmen, daß ihm ein unvergängliches Wesen zu Theil ward, als erstes Gut, das Schöne, Symmetrische, Vollkommene und Angemessene als zweites, Vernunft und Einsicht als drittes, andre Kenntnisse, Künste und richtiges Meinen als viertes und reine Lustgefühle als fünftes bezeichnen läßt,[59]) so spricht er hier nicht von der Idee des Guten, sondern zählt nur die höchsten, den Menschen erreichbaren Güter auf.[60]) Während er früher Maß und Schönheit nicht trennte, scheidet er es hier, weil er mit dem Ersteren das im menschlichen Leben Bewirkende, in dem zweiten das in demselben Bewirkte bezeichnen will.

Erst in den Büchern „vom Staate" wird die Ideenlehre dadurch vollendet, daß Plato nachweist, die Idee des Guten sei nicht allein das einheitliche Princip der verschiedenen Tugenden, sie sei[61]) Ursache aller Erkenntniß des Erkennenden und aller Wahrheit des Erkennbaren, alles Erkennens und Seins, alles Richtigen und Schönen, im Sichtbaren Licht und Sonne erzeugend, im Erkennbaren aber als alleinige Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend; — ja sie rage noch über das Sein an Würde und Kraft hinaus, sie, die schöner, als Erkenntniß und Wahrheit.[62])

Es soll im Staat bewiesen werden, daß die Gerechtigkeit, auch ohne Rücksicht auf ihre Folgen, an sich ein zu erstrebendes Gut sei; diesen Beweis sucht Plato nicht im Hinblick auf das Leben des Einzelnen, sondern des Staates zu geben. Die besten Wächter müssen mit allem Eifer thun, was dem Staat förderlich. Die aus den Wächtern gewählten Herrscher müssen, da die Tugend Erkenntniß und das λογιστικόν in i Seele vorherrschend ist, am meisten von der Weisheit geleitet werden, die Krieger von der Tapferkeit, die das wahrhaft Furchtbare fürchtet und bewirken soll, daß das Zornmüthige dem λογιστικόν hilfreich wird; bei den Beherrschten muß vor allem die Besonnenheit sich geltend machen, mit der sie sich den Herrschenden unterordnen und das Begehrliche und Unvernünftige bekämpfen; die Gerechtigkeit kommt allen Ständen zu, insofern jeder das Seinige im Staate erfüllt und darin, daß Jeder die vom Staate ihm gestellte Aufgabe erfüllt, liegt das Glück des Einzelnen, wie des Ganzen. Nun sucht Plato aber von dem Begriff des Erkennens und des Meinens ausgehend,[63]) nachzuweisen, daß die Idee des Guten, des immer gleich Seienden, das nicht durch Entstehen und Vergehen unstät gemacht wird, die höchste Einsicht sei, durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst von ihr Gebrauch macht, nützlich und heilsam wird. In diesem Sinne müßten die Philosophen in den Staaten Könige sein oder diese in echter und hinreichender Weise philosophiren, weil den Letzteren[64]) sonst die Idee des Seienden mangelt, das deutliche Urbild, nach welchem sie die gesetzlichen Anordnungen hinsichtlich des Schönen, Gerechten und Guten zu treffen und die schon bestehenden wachsam zu erhalten haben. Sie müssen das Schöne, Gerechte, Gute in der Wahrheit geschaut und den Anblick des Seienden ertragen gelernt haben. Bekannt ist das Gleichniß von dem in einer Höhle wohnenden, an Hals und Schenkel so gefesselten Menschen, daß er nur vor sich hinsehen kann und daher die Schatten der getragenen Kunstwerke für das wahre hält; noch bekannter ist der schon erwähnte schöne Vergleich mit dem Licht und der Sonne.[65]) So geht Plato in seiner Darstellung der höchsten Idee vom Bedingten zum Unbedingten über,[66]) zur letzten Ursache, indem er, wie er von dem einzelnen Gegenstande zum allgemeinen Begriff durch Abstraction gelangt ist, von Idee zu Idee, von der niedern zur höhern, wie vom niederen zum höheren Gattungsbegriff, vorschreitet, bis er zum Absoluten gelangt, das nichts höheres über sich hat und das er zugleich, Ethisches und Metaphysisches vereinigend, als das Gute, als das Göttliche bezeichnet. Alle Voraussetzungen aufhebend geht die dialektische Methode, sagt er, gerade zum Anfange; der Dialektiker bestimmt durch eine unüberwindliche Erklärung die Idee, das Ziel alles Erkennbaren, das nur durch Belehrung, nicht durch Ueberredung zu erlangen, das von der Gottheit erkannt, aber nur von wenigen Menschen und nur mit Mühe zu erschauen. Welches ist nun diese Erklärung? Er ist vom Gattungsbegriff, von der realen Wesenheit in unserm Denken, wie im relativen Sein vom Allgemeinen zum Gestaltlosen, Ewigen, Göttlichen, zum für sich bestehenden Urgrunde übergegangen, aber als schöpferischen, persönlichen Gott

---

[55]) Ph. 22. — [56]) Ph. 65. A. B. — [57]) Ph. 56. — [58]) Phil. 58. A. — [59]) Ph. 66. [60]) Stallbaum Erört. 70. — Ribb. I. S. 288. Anm. 585. — [61]) VI. 508. 509. — [62]) II. 367. 368. f. VI. 517. — [63]) V. 177. A. VII. 534. f. ἐπιστήμη in der Dialektik, διάνοια im math. Erkennen, VI. 485. πίστις und εἰκασία bilden die δόξα, subj. Gewißheit und Vermuthung. — [64]) V. 473. — [65]) VI. 517. — [66]) VI. 511.

definirt er, wenn er auch Gott den Wesenbildner nennt, die Idee des Guten nicht, ja, diese Definition steht ihm, wie wir noch deutlicher im Timaeos sahen, ganz ferne, weil er vom Allgemeinen ausgehend, und immer weiter, wenn ich so sagen darf, zum Allgemeinen fortschreitend, nicht zum Begriff des Einzelnen zurückkehren kann. Aus demselben Grunde wird es ihm auch schwer, ja unmöglich, darzustellen, wie die höchste Idee in der Wirklichkeit sich offenbart und wie die Ideen, wenn wir uns eines modernen Ausdrucks bedienen wollen, über alle Erscheinungen transcendent, zugleich als reale Wesenheiten der sinnlichen Welt immanent sein können; wo er es versucht, greift er zum Mythos oder gesteht selbst ein, daß er, von der Meinung, die von der Erkenntniß wesentlich verschieden, geleitet, nur Wahrscheinliches darreicht.

Die Sinnenwelt ist ihm ja nur eine unvollkommene Abspiegelung der Ideenwelt und hat nur Wahrheit, insoweit sie an ihr Theil nimmt. Sie wird von Plato durch die intelligible Welt der Ideen erklärt, diese sind die urbildlichen Ursachen der Dinge. Gegenüber dem Subjectivismus der Sophisten weist die Ideenlehre auf eine feststehende Sittlichkeit hin. Die Unwissenheit, wie das Böse, ist die nothwendige Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, aber die Seele hat trotzdem, insofern sie als denkende an der Idee theilnimmt, die Kraft, ihre ursprüngliche Anlage zur Gottähnlichkeit und sittlichen Freiheit zu entwickeln; sie muß das Sinnliche hinter sich lassen, um in der Welt der Ideen zu wohnen.

Das ist die große Bedeutung der platonischen Philosophie, daß sie mit hinreißender Gewalt aus der beengenden Wirklichkeit zu einer reineren Geisteswelt emporzuleiten weiß, daß sie mit echtem Pathos und edler poetischer Begeisterung uns in eine über das vergängliche Sinnliche erhabene Geistesheimath versetzt und daher sind alle objectiv-idealistischen Philosophieen seit Fichte, mehr oder weniger, bewußter oder unbewußter ihr gefolgt.

III. Beweisführung und ihre Widerlegung.

Fragen wir aber nach den Beweisen, welche die platonische Philosophie für die objective Wahrheit der Ideenwelt giebt, so werden wir finden, daß sie unser Denken nicht ganz befriedigen können und ihre Widerlegung nicht zu schwer ist.

Wie schon oben bemerkt, geht Plato bei der Beweisführung einerseits von der Kritik des Sensualismus, andererseits von ethischen und religiösen, an das Hellenische Geistesleben sich anknüpfenden Postulaten aus.

Daß in jedem Falle der Sinneseindruck, aus dem Wahrnehmungen und Vorstellungen hervorgehn, — soweit nicht Sinnestäuschungen und Mängel des appercipirenden Organs stattfinden, denn die den Objecten zugeschriebenen Qualitäten sind wesentlich bedingt durch den Zustand des wahrnehmenden Subjects — eine subjective und unabweisbare Wahrheit, bestreitet auch er nicht, aber im Gegensatze gegen Protagoras, welcher bekanntlich behauptete, der Mensch sei das Maß der Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind, wies Plato im Theaetet nach,[67]) daß wenn **keiner** Erkenntniß Allgemeingiltigkeit zukomme, auch diese Behauptung des Protagoras selbst, falls sich die Mehrheit dagegen erkläre, aufgehoben sei.

Auf die Erklärung, Protagoras behaupte, nicht wahre Einsicht zu verschaffen, sondern nützliche Meinungen und Ueberzeugungen, läßt Plato Sokrates antworten, der Staat stelle nicht als rechtsgiltig auf, was nur für den Aufstellenden und so lange er gelte, Giltigkeit habe; welchen Erfolg in der Zukunft etwas gegenwärtig Geschehenes habe, beruhe auf Wissen und auf diesem Gebiete des Zukünftigen entscheide der Kundigere. Die andern von Sokrates im Theaetet geführten Gegenbeweise haben, wie Bonitz[68]) zuerst hervorgehoben und Ribbing[69]) mit dieser Einschränkung zugestanden, nur in sofern Bedeutung, als sie zu dem zugestandenen Schluß führen, daß die protagoräische Lehre mit der Herakleitischen stehe und falle. Gegen diese letztere weist Plato nun nach, eine Erkenntniß werde erst dadurch möglich, daß es ein Anderes im Sinnlichen wie im Erkennen giebt, welches die Seele unmittelbar durch sich selbst percipirt; ohne dieses sei auch schon keine Wahrnehmung. Die Aussage des Sinnes werde nicht durch die Sinneseindrücke allein gegeben; auch die Prädikate, die auf Wahrnehmungen verschiedener Sinne sich beziehen, gehören der zusammenfassenden Thätigkeit der Seele zu. Dieser Beweisführung stimmen gewiß alle bei. Schon die sinnliche Anschauung ist ohne ein a priori'sches in ihr nicht vorhanden, die durch das menschliche Auge aufgenommenen Sinneseindrücke würden, leitete die Empfindung derselben nicht der sensible Nerv zum Gehirn, nicht zur Anschauung werden, ohne empirische Apperception würden wir ferner uns der Anschauung nicht bewußt werden, ohne die a priori'sche aber der realen Welt in ihrem Zusammen- und Nichtzusammensein und in ihren Bewegungen entsprechenden Thätigkeit des Neben- und Nacheinandersetzens würde das a posteriori (der Erfahrung) gegebene nicht als Gegenstand außer uns wahrgenommen werden, ohne die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft wären Vorstellungen unmöglich, ohne die Einheit des Selbstbewußtseins könnten wir das Mannichfaltige der durch die sogenannten Ideenassociationen beschleunigt reproducirten Vorstellungen nicht wesentlich als unsere Vorstellungen zusammenfassen; ohne abstrahirende und determinirende Verstandsthätigkeit können wir keinen einheitlichen Begriff aus den mannichfachen Vorstellungen uns bilden, also auch kein Urtheil über unsere Vorstellungen. Erst die Begriffsbestimmung, welche die specifischen, in dem innersten Wesen der zu be-

[67]) Theaet. 179. C. — [68]) Bonitz, Plat. Studien im Bericht der Kais. Akad. d. W. Wien 1858. I. Theaetet. — [69]) Ribbing I. S. 126.

finirenden Gegenstände liegenden, charakteristischen Kennzeichen und Unterschiede von andern Gegenständen angiebt, befähigt uns vermittelst der Urtheilskraft zu wahren Urtheilen und zu richtigen Schlüssen; zur richtigen Erkenntniß wollen wir hinzufügen, führt erst die wissenschaftliche Begründung. Um über die Wahrheit der Vorstellungen richtig zu urtheilen, wird schon, wie Plato im Theaetet bei der Beurtheilung der richtigen Meinung zeigt, ein Wissen gefordert, das seine Grundlage im begrifflichen Erkennen hat.

Plato gelangt bekanntlich zu dem Schluß, daß der Begriff die wahre Wesenheit des Gegenstandes und der übergeordnete das wahre Wesen des untergeordneten ausdrücke. Aber dieser Behauptung gegenüber wird gewiß Jeder zugestehen, daß die Gattungs- und Artbegriffe keine selbständige Existenz neben und außer den Gegenständen haben, da sie nur durch das Denken von dem sonstigen Inhalt des Einzelnen abstrahirt und für sich vorgestellt werden. Die Begriffe sind in den einzelnen Dingen, da wir sie aus ihnen abstrahiren, nicht die Dinge in den Begriffen. Auch kann nicht mit Recht behauptet werden, daß der übergeordnete Verstandesbegriff das wahre Wesen des untergeordneten ist, weil wir jenen durch Abstraction aus diesem bilden und, indem wir mehr und mehr abstrahiren, der Umfang, aber nicht der Inhalt des Begriffs größer wird und zuletzt nur das abstracte, inhaltslose Sein übrig bleibt. Davon, daß die Bildung dieser Begriffe, vom fundamentum divisionis abhängig, nach subjectiver Methode erfolgt und die formale Logik „kein Organon der Entdeckung" ist, wollen wir ganz absehen, da Plato im „Sophistes" selbst ironisch nachgewiesen, daß jede dichotomische oder trichotomische Begriffstheilung werthlos, wenn sie nicht auf richtiger Erkenntniß des Wesenhaften beruht. Aber nicht können wir Bonitz[70]) in seiner trefflichen Abhandlung über den Sophistes ganz folgen, wenn er es als allgemein zugestanden betrachtet, daß dasjenige, was in den allgemeinen Begriffen gedacht wird, oder der Inhalt der allgemeinen Begriffe die platonische Idee sei und es als eine Inkonsequenz betrachtet, daß Plato in der Weiterführung der Ideenlehre das Sein als Idee aufnimmt und zufolge der Möglichkeit der Gemeinschaft der Ideen dieselben zu lebendigen Kräften werden läßt. Er betrachtet mit Zeller dies als ein Zugeständniß, welches ihm die Thatsache des natürlichen und geistigen Lebens „abgenöthigt" haben und demnach als ein bewußtes Aufgeben der Principien, von denen ausgegangen wurde.

Es ist ganz richtig, daß der Begriff des Seins, daß ferner die Beziehungsbegriffe (identisch und verschieden, ähnlich und unähnlich u. a.) nicht den Gattungs- und Artbegriffen gleichgestellt werden können. Jenem fehlt das Was, welches ist. Behauptet man von einem Gegenstande, daß er „ist", so sagt man nicht, daß zu dem Begriffe desselben ein charakteristischer, von andern Begriffen ihn trennender Unterschied hinzukomme. Das Sein selbst ist kein reales Prädikat des Seienden. Jenen, den Beziehungsbegriffen kann, da sie nur Vergleichungen, Verhältnisse innerhalb des Denkens ausdrücken, auch keine objective Realität zugesprochen werden. Aber daß Plato mit Bewußtsein inkonsequent geworden, kann nicht zugegeben werden. Er geht vom allgemeinen Begriff zwar aus, indem er zeigen will, daß es selbst in dem sinnlich Gegebenen, ein nur durch das Denken faßbares, constantes Moment gebe und dieses das Wesentliche in dem Wirklichen, wie das Wahre im Bewußtsein sei.

Wie die Pythagoreer, von der Gewißheit des mathematischen Verstandes ausgehend, die Zahlen oder deren Principe als das Princip oder das Sein von Allem nahmen und bei ihnen, wie bei Heracleitos und Empedokles, schon der im Alterthum allgemein anerkannte Grundsatz herrschte, Gleiches werde nur von Gleichem erkannt, so schloß Plato ganz unbedenklich, daß der Inhalt dieses durch die sinnliche Erfahrung nicht gegebenen Denkens auch objective Realität haben müsse. Hierzu wurde er auch, wie Bonitz selbst bemerkt, dadurch bewogen, daß seine Aufmerksamkeit sich vornehmlich auf Begriffe des ethischen Gebietes, wo der Anspruch des sittlichen Urtheils auf unbedingte Giltigkeit ihn bestimmt, und demnächst auf mathematische richtet, wo die vom subjectiven Belieben unabhängige, allgemeine Geltung derselben leicht ihnen den Schein objectiver Realität geben konnte. Daß die Gattungs- und Artbegriffe, welche Sokrates seine Schüler durch Induktion finden und definiren ließ, nur durch Abstraction vom Sinnlichen entstanden, daß auch das begriffliche Trennen nach verschiedenen Richtungen erfolgen kann (Ar. I. 9.), daran dachte Plato umsoweniger, als er, Schüler des Sokrates, bei der Beweisführung ihrer Realität geneigt ist, von der ethischen Grundlage auszugehen und daher wurde er, da er in den allgemeinen Begriffen nicht nur etwas nicht Sinnliches, sondern etwas Uebersinnliches erblickt, in seinem Sinn nicht inkonsequent, wenn er sie zu Ideen, zu entia metaphysica hypostasirte. Von Anfang an waren ja jene beiden schon von Sokrates gegebenen Grundlagen, der Gattungs- und Artbegriff einerseits und das übersinnliche Sein andererseits, als identische Einheit aufgefaßt, während sie sich factisch widersprechen, da jene Begriffe, wenn sie auch in der Sinnlichkeit nicht unmittelbar uns entgegentreten, doch derselben durch Abstraction entnommen sind. Will man mit Ueberweg leugnen, daß Plato von jenen Begriffen ausgeht, will man die Ideen nur als reale Wesenheiten betrachten, so verläßt man den ganzen Gedankengang Plato's, nach welchem sie ihm νοούμενα sind und gerade deshalb objective Realität haben. Damit ist selbstredend nicht gesagt, daß er, wie Steinhart es darstellt, vom Formalbegriff allmälig zum Hegel'schen Vernunftbegriff sich erhoben, für ihn existirt diese moderne Auffassung nicht. Sein Idealismus war ein objectiver, aber ein naiver, nicht durch dialektische Trugschlüsse erkünstelter.

Da Sokrates neben der Begriffsentwicklung hauptsächlich auf die innere „mit den Göttern befreundete" Natur des Menschen als das Regulativ des praktischen Lebens hinwies, so können wir wohl, zumal wenn wir eine Stelle des Parmenides[71]) berücksichtigen, — jedenfalls war ja der Einfluß des Sokrates während seines

[70]) Bonitz. Abh. der K. Ak. d. W. II. 1862. S. 327. f. — [71]) Parm. 130.

Lebens gewaltiger, als später — mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Plato zuerst die sittlichen, allgemeinen Begriffe als für sich bestehende, geistige, dem Sinnlichen abgewendete Wesenheit aufgefaßt und erst als er bei der Begriffsentwicklung zu erkennen glaubte, daß das Constante an allem Wissen und Sein ein Nicht-Sinnliches sei, dieses Unveränderliche, nicht durch die Sinne unmittelbar Gegebene an aller Erkenntniß und allem Sein als Allgemeinbegriffe jenen gleichgestellt und auch Ideen genannt. Dies zeigt sich auch darin, daß Plato bei seiner Beweisführung größtentheils von ethischen Begriffen ausgeht; bei ihnen erwies sich ja die Unzulänglichkeit aller Erklärung aus einer blos physischen Causalität am deutlichsten.

Die aus ethischen Begriffen geschöpfte Beweisführung lautet in der Kürze etwa folgender Maßen:

„In den Tugenden zeigt sich, so verschieden sie auch sein mögen, ein einheitliches Princip, die Tüchtigkeit, die Kraft ihres Wirkens, vermöge welcher sie „das ihr eigenthümliche Werk vollziehen".[72]) Diese Kraft könne nicht zufällig erworben oder von außen eingelernte Fertigkeit sein; sie liege, würden wir uns ausdrücken, im Charakter. Derselbe müsse seinen Anlagen gemäß zur gedeihlichen Entwicklung gelangen, dies erlange er allein durch das Bewußtsein des Guten in der Seele, durch die klare Einsicht und Weisheit, dadurch daß die denkende Seele der göttlichen Natur inne wird und mit Bewußtsein ihres göttlichen Ursprungs, den Göttern freund, nach Gottähnlichkeit strebt. Das Gute wolle ein Jeder besitzen, denn Jeder wolle glücklich sein; daher sei Laster und Sünde nur mangelnde Einsicht; ohne letztere kein Gutes, kein Maß, keine Glückseligkeit".[73]) Gegen den letzten Beweis muß besonders geltend gemacht werden, daß nur die doppelte Bedeutung des griechischen ἀγαθόν und κακόν denselben stützt; wir haben auf ethischem Gebiete[74]) keine Güterlehre. Wir scheiden zwischen sittlich Schlechtem und äußern Uebeln, sittlich Gutem und „äußern Gütern"; Plato's Ethik dagegen basirt auf dem Streben nach Vervollkommnung und mit dieser identischen Glückseligkeit. Nächstdem ist hervorzuheben, daß der Materialismus, welcher auch die Keime des Geistes durch Modificationen der allgemeinen Gravitationsbewegung entstehen sieht, die Annahme einer Seele und ihrer verschiedenen Tugenden, eine Annahme, ohne welche die ganze Beweisführung in der Luft schwebt, nicht anerkennen wird. Ferner erklärt sich Plato gegen Antisthenes selbst dahin, daß, wenn man Einsicht sage, man hinzufügen müsse, wovon man Einsicht habe. Wenn gesagt werde „vom Guten", so ist also näher zu bestimmen „von welchem Guten". Wir erkennen, daß Plato, bestimmt er dieses näher, wesentlich seiner Beobachtung des Hellenischen Lebens und seiner religiösen Anschauung folgt, um seinen ethischen Postulaten einen genauern Inhalt zu geben.

Das Bewußtwerden der göttlichen Natur — fahren wir in der Betrachtung der ethischen Beweisführung fort — wird bekanntlich auf Reminiscenz und Präexistenz der Seele zurückgeführt, beides ist aber nicht zu erweisen. Die vollständige Erkenntniß steht nach Plato in unmittelbarem Zusammenhang mit einer göttlicheren Existenzform als der des gegenwärtigen Lebens.[75]) Endlich müssen wir noch hinzufügen, das Wort „Weisheit" und „Einsicht" verführt zu leicht, an eine intellectuelle Ausbildung zu denken und doch kann hieran allein, da vom Bewußtwerden des Guten die Rede ist, nicht mit vollem Recht gedacht werden. Plato trennt beides zu wenig, weil er überzeugt ist, daß in der Philosophie, wie in der dialectischen Methode Beides vereinigt ist. Jede andre Wissenschaft wird von ihm nur empfohlen, insoweit sie von mannigfachen Vielen das geistige Auge auf die Einheit lenkt und dadurch zur Philosophie führt, insbesondere hat die Arithmetik, Geometrie, Astronomie für ihn diesen relativen Werth. Von unserm modernen Standpunkte aus müssen wir eingestehn, daß die intellectuelle Ausbildung sehr nothwendig, — wie sie auch Plato mit vollem Recht betont, — daß sie auch im Allgemeinen auf die moralische Ausbildung sehr günstig wirkt, aber nicht unbedingt wirken muß; von unserm Standpunkte gestehen wir ein, daß ein sehr guter Dialectiker ein sehr schlechter, auch ein sehr schwacher Mensch sein kann, von demselben Standpunkte aus stellen wir das Postulat, daß nicht, wie die platonische Philosophie lehrt, nur sehr Wenige befähigt sein sollen, gut zu werden, sondern alle Menschen, so gering auch leider ihre intellectuelle Ausbildung sein mag, so schwach auch ihre Anlagen, so traurig ihre Erziehung, Entwicklung und alle ihre äußern Verhältnisse. Das Gute gehört nicht allein einer zufolge einer früheren Existenzform bevorzugten Klasse von Geistern an; mit jener unbegründeten, auch nicht durch die Erfahrung bestätigten Annahme ist wahrhafte, sittliche Freiheit aufgehoben. Wissenschaftliche und künstlerische Begabung müssen von der Fähigkeit sittlicher Vervollkommnung streng geschieden werden.

Wir sehen, daß in beiden Beweisführungen der Ideenlehre, in der logisch-psychologischen, wie in der ethisch-praktischen Voraussetzungen angenommen sind, welche nicht anerkannt werden können; gehen wir nun zu der Betrachtung der durch dialectische Methode weiter ausgeführten und durch sie bewiesenen Ideenlehre über.

Daß das durch Begriffsbestimmung Gedachte κατ' ἐξοχήν ist und zugleich die reale Wesenheit in allem Sein ist, daß diese erste Grundlage der platonischen Ideenlehre in den Dialogen, in welchen die dialectische Methode zur Weiterführung dieser Lehre benutzt wird, im Sophistes und Parmenides, bereits als bewiesen vorausgesetzt wird, — darin müssen wir wohl mit Bonitz gegen Steinhart und Ribbing übereinstimmen. Denn das Sein der Gerechtigkeit wird ohne Weiteres als auch von den materialistischen Gegnern zugestanden angenommen. Ribbing, der im Sophistes den logischen Beweis geführt sieht, gesteht trotzdem indirekt Obiges zu, da er bei

---

[72]) S. Ribbing. I. — [73]) Politic. 309. C. Theaet. 175. 176. Staat I., 352. X., 612. — [74]) Menon 77., D. — [75]) Phaedr. 252. Phaed. 63. A. 74. E.

dieser Gelegenheit darauf hinweist, daß das Sein der Gerechtigkeit schon in früheren Dialogen bewiesen. Bewiesen ist es, wie wir gesehen, freilich nicht, Plato schließt sich aber an die Hellenische sittliche Auffassung seiner Zeitgenossen an und setzt die unbestrittene Annahme voraus; mit solchen, die dies bestreiten, knüpft er keine Diskussion an. Steinhart[76]) findet den Höhepunkt des Gesprächs und den Schlüssel des Verständnisses in der Mitte, wo der eleatische Fremde dem vollkommen Seienden Leben und Denken zuschreibt. Wir können diesen Gedanken, zumal da Plato ihm nicht weiter folgt, nicht als wichtigen Beweis der Ideenlehre betrachten. In ähnlicher Weise wird im Philebos[77]) die Einsicht der γενούστης das Ursächliche genannt und dem Wesen des Zeus eine königliche Seele und königliche Vernunft vermöge der Kraft des Ursächlichen zugeschrieben. Ein solcher Gedanke, so erhaben er auch sein mag, hat für den Beweis so wenig Werth, als der folgende im „Staate"[78]) erwähnte. „Das Object der philosophischen Erkenntniß ist nicht, wie das des Vermuthens und Glaubens, die Vorstellung, nicht, wie das der διάνοια, mathematische Einsicht, sondern das wahrhaft Seiende; nun ist jene philosophische Erkenntniß, folglich ist auch ihr Object, das wahrhaft Seiende," — jedenfalls ein Trugschluß, der auf der falsch construirten Einheit des Denkens und Seins beruht. Doch kehren wir zum Sophistes und Parmenides zurück. Von einem direkten Beweise der Ideenlehre ist also in beiden nicht die Rede, wohl aber wird auf dem Wege der Dialektik und im Anschluß, wie im Gegensatze gegen den Eleatismus und die Megariker die Ideenlehre in der Weise ausgeführt, daß ihre Wahrheit durch diese Ausbildung, durch die Klarlegung systematischer Auffassung, — wie in spätern Dialogen durch teleologische Beleuchtung — mehr zur Anerkennung gebracht werden soll.

Nachdem im Dialog „Sophistes" auf dem Wege falscher, dichotomischer Eintheilung eine klare Characteristik des Sophisten nicht zu Stande gekommen, geht Sokrates von der Eintheilung von einem wesentlichen Merkmal des letzteren aus;[79]) er offenbare sich durch Streitreden über Alles; da aber Niemand alles wissen könne, so ahme er nur das Wissen nach in Trugbildern oder Ebenbildern. Aber zur Erklärung dieser Bilder ist erforderlich, den Parmenides zu widerlegen d. h. nachzuweisen, daß es „Nichtseiendes" gebe. Zu diesem Zwecke nimmt Sokrates die früheren, philosophischen Systeme durch; allein von dem Standpunkte, wie sie Quantität und Qualität des Seienden aufgefaßt. Bei der ersten Betrachtung gelangt er zu der schon im Theaetet angedeuteten Bemerkung, daß die wahre Einheit nicht eine Mehrheit von Theilen, sondern daß zu der Mehrheit noch eine Bestimmtheit hinzukomme, bei der zweiten gelangt er gegenüber den Materialisten zu dem Schluß, daß auch sie ein Seiendes annehmen, in dem körperliche und unkörperliche Wesenheiten vereinigt sind und daß das Seiende demnach eine Kraft des Bestimmens und Bestimmtwerdens, des Thuns oder Leidens sei.[80]) Gegenüber den Megarikern folgert er, daß wenn das Denken das unveränderliche Sein erkennen soll, dieses bestimmt und, insofern es erkannt, afficirt werde. So scheine das Seiende selbst ruhend und in Bewegung zu sein.[81])

Nachdem Sokrates demnächst die Dialektik charakterisirt, zeigt er bei den Begriffen Sein und Nichtsein, Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit, daß sie, wenn überhaupt etwas und mehr, als ein identisches Urtheil ausgesagt werden soll, in Gemeinschaft treten müssen; freilich nicht jeder Begriff mit jedem. Jedem Begriffe komme ein zahlreiches Seiendes zu und eine unendliche Menge des Nichtseienden; das Nichtseiende sei der dem einzelnen Sein entgegenstehende Theil, das von ihm Verschiedene, das Andre. Parmenides ist also widerlegt. Das unwahre Urtheil spricht von Nichtseiendem wie von einem Seienden; auch die falsche Meinung und Rede ist nachgewiesen und definirt. Deshalb schließt der Dialog damit, daß Sokrates die Sophistik nicht mehr als erwerbsame, sondern nach einem, der wesentlichen Charakteristik mehr entsprechenden fundamentum divisionis als eine in menschlicher Weise erzeugende, scheinnachahmende, hinterhaltige und in Widersprüche verwickelnde Kunst bezeichnet.[82])

Wir erkennen aus dieser kurzen Uebersicht, daß in diesem Dialog also, indem die Ideen als Kraft und Vermögen zu wirken charakterisirt werden, ihre Gemeinschaft nachgewiesen wird, wie sie ja im Urtheil — freilich nicht jede Idee mit jeder — in Gemeinschaft gesetzt werden und daß endlich auch das Nichtseiende als ein vom einzelnen Sein Verschiedenes, als ein Anderes und insofern relativ als seiend gesetzt wird.[83])

Die Aufgabe der Dialektik wird dahin bestimmt, nach εἴδη zu scheiden und weder dasselbe Eidos für ein verschiedenes, noch ein verschiedenes für dasselbe zu achten. Der Dialektiker erkenne genügend eine über Vieles, wo jedes Einzelne gesondert ist, durchgängig sich verbreitende Idee, ferner, wieweit untereinander verschiedene Ideen durch eine von außen her zusammen gehalten werden, wie wiederum die eine durch die Vielen insgesammt in Einem vereinigt wird und wie die Vielen durchaus getrennt erscheinen. Es wird hiermit also die synthetische und analytische Methode, ferner die vom Allgemeinen ausgehende Deduction und die von der Betrachtung des Einzelnen ausgehende Induction bezeichnet.

Dadurch, daß Plato in diesem Dialoge den Begriff des Seins, wie die Verhältnißbegriffe irrthümlich zur objectiven Realität erhebt, kann, wie wir schon sahen, nicht die objective Wahrheit des durch Begriffsbestimmung Gedachten erhärtet werden.

Wie das einzelne Sein, „welches nur ist, insofern es an der Idee theil hat", von dieser abzuleiten, davon ist selbstverständlich nicht die Rede, weil Plato selbst an diese für die Erkenntniß der Idee wesentliche Aufgabe[84]) nur auf ethisch-praktischem und ästhetischem Gebiete gedacht und auch auf diesem sie

[76]) III., S. 438. — [77]) Phil. 30. C. — [78]) V. 476—79. — [79]) Soph. 232. — [80]) l. c. 247. — [81]) l. c. 248—80. — [82]) l. c. 265. 266. — [83]) l. c. 253. C. E. — [84]) Ar. Met. I., 6.

nur in religiös-poetischer Weise gelöst hat. Nach Aristoteles freilich bestimmt er über den unterliegenden Stoff, von dem die Ideen bei den Dingen und die Eins bei den Ideen ausgesagt werde, daß dieser Stoff eine Zweiheit sei, nämlich das Große und das Kleine und machte diese Elemente zu den Ursachen des Guten und Schlechten. Es ergiebt sich dann, — so widerlegt Aristoteles diese Annahme —, daß die Zweiheit nicht das Erste ist, sondern die Zahl selbst. Ueberhaupt steht alles, was im Alterthum von den Gegnern im Dialog Parmenides und von Aristoteles gegen die Ideenlehre angeführt ist,[85]) einerseits mit der Verschmelzung der vermittelst des begrifflichen Denkens gedachten, realen Wesenheit und des Gattungs- und Beziehungsbegriffes, — wie der sogenannte Einwand vom τρίτος ἄνθρωπος —, andererseits aber insbesondere mit jenen verunglückten Versuchen der Ableitung des Werdens aus dem Sein im engsten Zusammenhange. Ich meine, mit jenen Versuchen Plato's und der Platoniker, zu erklären, wie die einzelnen sinnlichen Dinge aus den Ideen herzuleiten sind, das Bewegte und Veränderliche vom Unbeweglichen und Unveränderlichen oder wie durch das Theilhaben bedingte Immanenz der Erscheinungen in den Ideen mit der Transcendenz der letzteren zu vereinigen ist, — die Versuche mußten zum Unverständlichen oder zu Mißverständnissen führen, da die Platonische Ideenlehre, wie jeder objective Idealismus, den Widerspruch nicht auflösen kann, und man noch nicht die Kühnheit hatte, den Widerspruch als die Wahrheit und Seele alles Seins und Denkens aufzufassen. —

Im Gegensatze zu dem abstracten unbestimmten Sein der Eleaten und Megariker characterisirt Plato die Idee, den Begriff des einheitlichen Seins als ein konkretes, bestimmtes und bestimmendes Sein, welches die Vielheit nicht ausschließt, sondern die absolute Einheit außer und in der Mannichfaltigkeit des relativen Vielen ist. Indem er im zweiten Theile des Parmenides vier Antinomien aufstellt, bedient er sich gegen den Eleatismus der apagogischen Methode.[86])

In der ersten Antinomie wird unter der Voraussetzung, daß das Eins sei, nachgewiesen, daß die Einheit, als abstracte fixirt, und das Sein, als ein reelles gefaßt, im Widerspruche stehen, da jenes ganz beziehungslos für uns kein Sein hat, dieses, in die Widersprüche des unmittelbaren Wirklichen fallend, keine Einheit hat.[87]) In der zweiten wird unter derselben Voraussetzung deducirt, daß das Nichteins, das Andere als ein Sein, als ein Ganzes an der Einheit Theil nimmt, als ein Nichtsein alle dem Sein entgegengesetzten Bestimmungen hat; dem abstracten Sein gegenüber sei es nicht, könne kein Vieles sein, habe keine Bestimmungen.[88]) Hieraus wird von Ribbing nach Zeller gefolgert, daß die Phänomene nur insofern sind, als die Idee in ihnen gegenwärtig ist. Aus beiden Antinomien kann wohl nur gefolgert werden, daß das Setzen einer abstracten, alle Vielheit ausschließenden Einheit das menschliche Denken in Widersprüche führt, sobald man das Sein und die im menschlichen Denken erzeugten Verhältnißbegriffe als dem realen Inhalt des Begriffs angehörig betrachtet. Aber wir müssen bedenken, daß die Negation (das Nicht-Sein) nicht im Seienden liegt, sondern erst in unserm Denken dadurch entsteht, daß wir eines mit dem andern vergleichen. Noch schwieriger ist die Interpretation bei dem, was als Anhang zur ersten Antinomie betrachtet wird. Der Uebergang oder das Werden, sagt der platonische Parmenides, gehe in keiner Zeit vor, sondern plötzlich, unvermuthet. Jedenfalls ist dies schwer zu deuten, da auch das Momentane zeitlich ist. Nach Steinhart[89]) sind Sein und Werden nun nicht mehr absolute Gegensätze, sondern durch das Zwischenglied eines momentanen, außer der Zeit liegenden Uebergangs vermittelt, nach Ribbing wird in diesem Anhang die Unmöglichkeit des absoluten Werdens nachgewiesen.

In der dritten und vierten Antinomie wird vorausgesetzt, daß das Eins nicht ist.[90]) Dann wird in der Thesis der dritten gezeigt, sofern das Nichtseiende eins ist, das Eins mannichfach bestimmt wird, also ist und nach der Annahme nicht ist, folglich, wie in der Antithesis bewiesen wird, ihm die ihm in der Thesis beigelegten Bestimmungen nicht zukommen. Daraus wird von vielen Erklärern gefolgert, daß es unmöglich sei, die Idee nicht als seiend zu denken. Factisch kann nur geschlossen werden, daß wir vom absoluten Nichtsein nichts denken, nichts aussagen können, nicht einmal das Nichtsein.

In der Thesis der vierten Antinomie wird nachgewiesen, daß das Andere, wenn das Eins nicht ist, die widersprechendsten Bestimmungen haben würde, in der Antithesis, daß es ohne Eins weder als Vieles noch als Eins denkbar ist. Wenn das Eins nicht ist, so ist nichts. — Diese Schlußfolge ist gewagt; es wird durch die Antinomie nur bewiesen, daß unser Denken in der Auffassung des Mannichfaltigen ein einheitliches Princip aufzufinden genöthigt ist. Daß dieses ist, daß „die Einheit der Idee, welche in der Vielheit der Erscheinungen ist, ohne selbst eine Vielheit zu werden, als das Wirkliche in allen Erscheinungen" bewiesen ist, kann nur der behaupten, welcher das menschliche, der fortgesetzten wissenschaftlichen Vervollkommnung bedürftige Denken als ein absolutes aufgefaßt und mit dem absoluten Sein identificirt.

Dieselbe Entgegnung fast trifft die durch die dialectische Methode gegebene, teleologische Beweisführung und die durch die Befriedigung des widerspruchslosen Systems veranlaßte.

Die Frage nach dem Grunde eines Dinges, heißt es ungefähr im Phaedon,[91]) beantworte ich nur durch successive Herleitung — mittels der zwischenliegenden Begriffe — oder dialectische Aufweisung des Zusammenhanges zwischen dem Dinge und der Idee, an welcher jenes Theil hat. Wollte Jemand diese Annahme angreifen, würdest Du das nicht auf sich beruhen lassen und nichts erwidern, bis Du das jenen Voraussetzungen Folgende

[85]) Parm. 131—135. Ar. Met. I, 9. XII., 6. XIII., 4. XIV., 2—4. — [86]) Ed. Zeller, plat. Studien. 1839. Ribbing, I. S. 227 f. — [87]) Parm. 137—155. — [88]) Parm. 157—159. — [89]) III. S. 309. — [90]) 160—166. — [91]) Phaed. 100—101.

erwogen, ob es mit sich selbst im Einklang oder im Widerspruche stehe? Solltest Du aber jene Annahme rechtfertigen, würdest Du sie nicht in derselben Weise rechtfertigen, indem Du wieder eine andere Annahme aufstellst, welche unter den höhern Dir die beste erschiene, bis Du zu etwas Befriedigendem gelangst? — So geht auch die Erkenntniß, so geht auch die Dialektik von Hypothesen aus, aber sie bleibt nicht, wie die διάνοια, bei diesen stehen, sondern bedient sich derselben als „Anläufe und Stufen“, um über sie hinweg zu dem einheitlichen, unbedingten Principe aufzusteigen. Durch dies unbedingte Princip ist aber, wie wir gesehen, der Widerspruch nicht beseitigt, die Wirklichkeit selbst, wie ihr Grund nicht erklärt und die durch die consequente Einheit des Systems in Aussicht gestellte Befriedigung nicht gewährt. Selbstverständlich müssen wir hier in der Ideenlehre von der religiösen Begründung absehen: „Gott war gut und außer dem Neide, und wollte, daß die Welt ihm so ähnlich als möglich sei“ — so deutet Plato religiös das Räthsel. Und was die teleologische Beweisführung betrifft, so verführt diese gerade, indem sie dem den Zweckbegriff setzenden Verstandesgesetze folgt, zu einer die Wirklichkeit nicht aus ihrem Wesen erfassenden, sondern aus menschlichen Denkgesetzen a priori construirenden Verfahren und ist jeder wissenschaftlichen Erforschung der Natur mehr hinderlich, als förderlich, wie Plato selbst überall dargethan, wo er im Anschluß an die Pythagoreer phantastische Kosmogenien geschaffen. Nicht genug, daß die platonische Ideenlehre nicht bewiesen ist, es ist in ihr selbst ein nicht wegzuleugnender Widerspruch. Fassen wir die Idee zunächst als das durch die Begriffsbestimmung gedachte Reale, das zugleich das in den Wesen immanente Reale ist, so müssen wir dagegen sagen, daß wir nicht berechtigt sind, die durch den Verstand und nur für denselben erzeugten Gattungsbegriffe (Pflanze, Mensch, Thier u. s. w.) zu realen Wesen zu erheben, welchen gegenüber die wirklichen Dinge nur Accidenzien wären und daß wir ebensowenig ein Recht haben, die vielen νοούμενα des Bewußtseins als Modificationen eines substantiellen Gesammtbewußtseins zu erfassen. Erheben wir die Idee zu dem allein Wahren, der Erscheinungswelt gegenüber Ursächlichen, aber Transcendenten: so können wir die Wirklichkeit entweder nur als subjectiven Schein erfassen, oder, falls wir ihr nach Plato objective Realität zusprechen, soweit sie an der Ideenwelt theilnimmt, — es bleibt immer die Frage unbeantwortet: Wie kann das absolute Sein ein Werden, wie das Unveränderliche, Unbewegte ein Veränderliches, Bewegtes werden? Der Abfall ist nicht zu erklären, „ebensowenig wie jener v. Hartmann'sche faux pas, durch welchen sich aus dem Stamm des Unbewußten das Gegentheil, das Bewußtsein abzweigt.“ Wir müssen uns sehr hüten, in unser Verständniß der platonischen Ideenlehre jene modernen Anschauungen hineinzulegen, nach welchen die absolute Methode den wahren Inhalt eines Begriffs dadurch zu entwickeln hat, daß gezeigt wird, er widerspreche sich selbst; wir müssen uns sonach hüten, das Ewige, Unveränderliche, Unbewegte als die Idee zu erfassen, welche ihren Begriff, ihr Wesen dadurch erfüllt, daß sie sich als vergänglich, als veränderlich, als bewegt setzt und in ihrer Begriffsentwickelung sich wieder als das Ewige, Unveränderliche, Unbewegte manifestirt. Von solchem Widerspruch der Idee weiß Plato nichts, seine Dialektik, wenn sie, wie im Sophistes und Parmenides, Widersprüche aufdeckt, setzt sie nicht als sein sollend, sondern faßt sie auf als nicht sein sollend, als scheinbare und erstrebt ihre Auflösung.

IV. Bedeutung und Werth der Ideenlehre.

Alle genannten Bedenken gegen die Objectivität der platonischen Ideenwelt verringern aber trotzdem nicht die Bedeutung der platonischen Spekulation, denn alle philosophischen Systeme, die sich zum absoluten, objectiven Idealismus bekennen, lassen dieselben die Allgemeingiltigkeit der Ideen in Zweifel ziehenden Fragen unbeantwortet. „Es ist derselbe Widerspruch, der sich im „Fichteschen“ absoluten Ich und den durch das Nichtich eingeschränkten, verendlichten getheilten Ichs geltend macht; „wenn er auch durch die vermittelst des Strebens vermittelte, unendliche Annäherung des endlichen Ichs gelöst erscheint; er bleibt doch bestehen, da die Frage, wie dem absoluten Ich gegenüber das endliche Ich durch den Abfall aus Freiheit entstehe, nicht durch Thesis, Antithesis, Synthesis, beantwortet ist.“ [92]) Auch Schelling löst die Frage nicht, wie der Uebergang denkbar sei von der in sich abgeschlossenen Welt des Absoluten und der in ihm begriffenen Ideen zu einer Welt der sinnlichen Erscheinungen in zeitlichen und räumlichen Formen? Die wiederholte Versicherung, daß das, was in einer Beziehung ein endliches, in anderer seiner Wahrheit nach ein unendliches sei, genügt nicht, die Kluft auszufüllen und die intellectuelle Anschauung überbrückt sie auch nicht oder höchstens nur für die Phantasie des producirenden Genius. „Hegels Dialectik, welche die Identität des logischen Gedankens mit dem wahren Wesen der Dinge vermittelst der sich selbst bewegenden und entwickelnden logischen Idee erweisen soll, hat gerade die Unmöglichkeit bewiesen, das unermeßliche Gebiet der durch Erfahrung gegebenen Objecte in ein System von nothwendigen Gedankenbestimmungen umzuwandeln.“ Sein Urtheil wäre richtig, wenn zwischen subjectiven Urtheilen und den Dingen nur Uebereinstimmung wäre. Auch von Schopenhauer, obwohl seine Philosophie nicht zu der idealistischen gerechnet werden kann, seine Ideenlehre vielmehr mit Recht eine Inkonsequenz seines Systems genannt worden ist, ist die Frage unbeantwortet geblieben. Wie kann, fragt Heyder mit Recht, es von dem einen Wollen und dem Weltauge zu einer Mannichfaltigkeit von wollenden und erkennenden Individuen kommen, ohne daß abwechselnd das eine oder das andere aufgehoben wird? Wie stimmt mit der Ideenwelt überein jene pessimistische Grundlage des Systems, welche den Willen zum Ansich der Dinge erhebt und das

---

[92]) Vergl. Heyder, d. Ideenlehre. Frankf. 1874.

Nichts zum Ansich des Willens? „Bei Eduard von Hartmann, bei dem Wille und Vorstellung oder Idee sich zum Unbewußten verhalten, wie Ausdehnung und Denken zur spinozistischen Substanz, ist die Idee wieder zur subjectiven Vorstellung herabgesunken", wie sie — abgesehen von den Theosophen — seit der letzten Zeit des Mittelalters, seit dem Vorherrschen des Nominalismus bis zur Rehabilitirung durch Kant mißbräuchlich aufgefaßt worden; — ob zuerst in romanischen Sprachen, bleibt zweifelhaft. — In jenem Sinne unterscheidet schon Descartes die später von Locke, Hume u. A. bekämpften, angeborenen Ideen, insofern sie nicht der sinnlichen Wahrnehmung entnommen und auch nicht erst von uns gebildet sind; angeborene Vorstellungen, deren wahre, ewige, unveränderliche Natur, wie er sagt, klar und deutlich erkannt wird. Es sind die Idee des Ich oder des Bewußtseins, die Idee der Verbindung von Seele und Körper, die Gottesidee, die Idee der Ausdehnung, der Bewegung, der Figuren, des Schmerzes, der Farben, der Töne u. s. w. Aber andererseits räumt selbst Descartes ein, daß diese angeborenen Ideen nur facultate oder potentia in uns enthalten sind. Er betrachtet sie nur als angeborene Fähigkeiten, nur das Bewußtsein existire stets actu. Da aber, wie jeder, auch Descartes, zugesteht, die Klarheit des Bewußtseins im erwachenden und sich verallgemeinernden Bewußtwerden sich erst allmählich entwickelt, so beschränkt sich das Angeborene, das a prioristische Element unsrer Erfahrung auch hier auf die a prioristischen, früher schon erwähnten Fähigkeiten oder menschlichen Denkgesetze.

Descartes sagt: „Die Wahrheit jener Idee liegt so offen vor uns, entspricht so ganz unserer Natur, daß wir bei ihrer ersten Entdeckung doch nicht glauben, etwas neues hinzuzulernen, sondern vielmehr uns einer Sache, die wir schon vorher wußten, nur zu erinnern oder auf etwas unsere Aufmerksamkeit zu lenken, was schon längst in uns war, wenn wir gleich unsern Blick nicht darauf gerichtet hatten." Wir werden hierbei an Plato's Menon, Phaedros und Phaedon erinnert. Aber jene Empfindung, von der Descartes spricht, kann kein Beweis für angeborene Vorstellungen auf dem Gebiet des Sinnlichen sein, da diese doch gewiß, abgesehen von unsern Fähigkeiten, durch den sinnlichen Eindruck veranlaßt sind. Wenn, wie allgemein zugestanden werden wird, sie auf diesem Gebiete keinen Beweis gewähren, weshalb sollten sie es auf dem nicht sinnlichen, zumal da hier auch das Allmähliche des Erwachens, die Gemüthsstimmung und die Phantasie mannichfach uns selbst täuschen kann? —

Kant ist der erste, der entschieden auffordert, dem Ausdruck „Idee" wieder seine ursprüngliche Bedeutung zu geben und ihr vor willkürlicher Herabsetzung zu bloßen Vorstellungen, Einfällen u. s. w. in Schutz zu nehmen. Aber Kants Idealismus ist bekanntlich kein absoluter, nach ihm sind Ideen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben ist, sie entspringen den Schlüssen vom Bedingten zum Unbedingten, sind im Stande den Verstand regulativ zu leiten und unsere Verstandserkenntniß auch auf theoretischem Gebiete mehr der Vernunfteinheit zu nähern. Aber ihre objective Realität sei auf dem theoretischen Gebiete problematisch, da die Idee nur ein Gedankending und unsere Erkenntniß auf Erfahrung begründet sei. Nur auf dem ethischen Gebiete, wo das Sein sollende nicht der Erfahrung entnommen ist, weil es nichts Seiendes ist, habe sie Causalität; was die Tugend betrifft, so sei alles Urtheil über den moralischen Werth nur vermittelst der Idee möglich. So sehr wir auch geneigt sind, — aus später anzuführenden Gründen — dieser Deduction Kants unbedingt beizustimmen, so ist doch auch in diesem subjectiven, gegen alles Objective sich kritisch verhaltenden Idealismus ein nicht leugnender Widerspruch, der die Idee wieder fast zu bloßen Vorstellungen herabsetzt. Auf dem theoretischen Gebiete hat der Vernunftbegriff, da der Regressus vom Bedingten zum Unbedingten und zur Totalität, nur vermittelst unserer Denkgesetze uns aufgegeben, nur einen problematischen Charakter, die Idee beruht also nur auf einem Vernunftbedürfniß, wir können demnach consequent schließen, daß die Ideen nur den Charakter einer subjectiven, durch die Vernunft gebotenen Nothwendigkeit haben. So erscheint die moralische Gewißheit der Kant'schen Ideen immerhin nur wie ein subjectives Postulat, weil sie nur einem menschlichen Vernunftbedürfniß entspricht. Welches ist nun der Grund dieses Widerspruchs, der jede Begeisterung, jede energische, aufopfernde Hingebung an diese problematischen Ideen lähmt? Die Ideen sind unserer Anschauung nach keine Vernunftbegriffe; denn es giebt nur ein Denkvermögen des Menschen. Wenn sich auch Vorstellungskraft, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft wesentlich von einander unterscheiden, der Verstand und die Urtheilskraft Begriffe, Urtheil und Schlüsse bildet, die Vernunft dagegen die Denkkraft, soweit sie vom Bedingten zum Unbedingten, zum einheitlichen Princip, zur Totalität emporstrebt: so läßt sich doch nicht leugnen, daß der Mensch nur denken kann nach gleichen Denkgesetzen, gleichen Kategorien. Zu diesen gehört neben dem Satze der Identität, der Contradictio und des ausgeschlossen Dritten der Satz des Grundes, der Causalitätsnexus. Aber das dem Denken schlechthin nothwendige Verfahren nach dem Satze des Grundes kann über den Naturzusammenhang und seinen Mechanismus nie hinaus. Es strebt in den Vernunftprincipien darüber hinaus, ist mit Recht transcendental, aber transcendent darf es nicht werden. Es ist ihm, da auch die Vernunft nach den Verstandeskategorien denken muß, seine feste Grenze gezogen, die es nicht überschreiten darf. Für die Idee aber — das ist gerade ihr Charakteristisches — hat der Satz des Grundes keine Bedeutung; das gesteht auch Schopenhauer zu. Daher ist es nothwendig, Vernunftprincipien, die noch immer ihre Basis in den durch die Erfahrung gegebenen Eindrücken und unsern a priorischen Denkgesetzen haben, und Ideen, die nichts mit den Kategorien, nichts mit dem in der Erfahrungswelt Seienden zu thun haben, gänzlich und vollständig von einander zu trennen. Wir wollen es zunächst noch unerörtert lassen, ob die Objectivität der Ideen zugestanden werden muß; aber das, glaube ich, wird zugestanden werden, Vernunftbegriffe und Ideen seien nicht identisch.

Es ist eine Kluft zwischen der natürlichen Verknüpfung durch das Causalitätsgesetz und der sittlichen Erfahrung; die Ethik wird niemals zur Statistik werden. Kant[93]) selbst erkennt diese Kluft, wenn er einräumt: „Wie nun aber die reine Vernunft ohne alle Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein d. h. wie das bloße Princip der Allgemeingiltigkeit aller ihrer Maximen — welches eben die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde — ohne alle Materie oder Gegenstand des Willens, woran man im Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren." —

Aus den angeführten Gründen können wir also weder Verstandesbegriffe noch Vernunftprincipien mit den Ideen identificiren. Wir gelangen also zuletzt zu der Frage, ob ihnen überhaupt eine Realität zugesprochen werden darf.

Die Geheimnisse der Natur sind ihr nicht durch ein reines Denken a priori abzulauschen; vor allem ist zunächst eine genaue Kenntniß des Objects nothwendig und diese ist auf dem Wege der Beobachtung des Einzelnen, auf dem Wege der Induktion zu erlangen. Unser Denken hat freilich neben andern Fähigkeiten auch die, vom ausnahmslosen Vielen auf ein Allgemeines zu schließen, und vom Allgemeinen aus ein von der Erfahrung zu bestätigendes, einheitliches Princip zu begründen und durch dieses zur wissenschaftlichen, die reale Ursache erkennenden Begründung und zum Begriff der Nothwendigkeit zu gelangen. Eine wissenschaftliche Behandlung wird daher oft die Deduktion vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen verlangen; aber vergessen wir nicht, daß ohne die Beobachtung des Einzelnen wir nicht zum ausnahmslosen Vielen, also auch nicht zum Allgemeinen gekommen wären. Die sogenannten angebornen Ideen, haben wir gesehen, sind, soweit die von Descartes angenommenen noch heute vor der Wissenschaft Bestand haben, nur angeborene Fähigkeiten und diese nicht fertige Schemata, durch welche wir denkend die objective Welt construiren; sie werden vielmehr erst erweckt und ausgebildet durch die Eindrücke, die wir empfangen.

Jeder leblose Schematismus verführt zu falschem Construiren, indem er das Denken von der lebendigen Erfahrung loslöst. Selbst die mathematischen Axiome und die logischen Denkgesetze, so sehr sie auf ursprünglichen Gesetzen unsers Anschauens und Denkens begründet sind, sind ohne Eindrücke der Außenwelt nicht entstanden. Die Logik ist nicht von der Psychologie zu trennen und diese ohne Anthropologie und Physiologie nicht zu verstehen. Die Entstehung der Vorstellung von räumlichen Gegenständen und von der Zeitfolge im Geschehen hängt nicht allein von den Gesetzen unsers Anschauens und Denkens ab, sondern auch davon, daß, unabhängig von unserm Vorstellen, aber für unser Vorstellen vermittelst jener Gesetze erfaßbar, andre reale Wesen räumlich gruppirt sind und durch ihre Bewegungen den zeitlichen Eintritt der Vorstellungen in unsre Seele mitbedingen. Wir würden nichts in Raum und Zeit erfahren, wenn nicht in Raum und Zeit etwas da wäre. Die erscheinende Welt hat eine **empirische** Wahrheit. Die Bewegung ist wirklich, wie wir an uns und an der Welt außer uns deutlich erkennen, die Anschauung in einem Neben- und Nacheinander nicht nur eine subjective Form unsrer Anschauung.[94]) Wir können also in allem Wissen und Denken, soweit es sich mit dem **Existirenden** beschäftigt, diese Grundlagen nicht verlassen. Die Gesetze unsrer Anschauung, unsrer Empfindung, unsrer Einbildungskraft und unsers Denkens stehen in nothwendiger, harmonischer Relation zu den durch die Außenwelt uns gegebenen Eindrücken. In dieser Weise bildet sich alle Erfahrung des Seienden und wenn wir auch in einer Wissenschaft uns mehr des Syllogismos, des πρότερον τῇ φύσει und in der andern mehr der Induktion, des πρότερον πρὸς ἡμᾶς, bedienen müssen, — ohne jene genannte Grundlage ist keine Erfahrung des Seienden und seiner Entwicklung im gesammten Reiche der Natur möglich. Auch uns selbst und unsre Entwicklung, wie das Leben der Nationen und ihre gesammte Geschichte können wir nur verstehen, wenn wir den innern Causalnexus erfassen; auch **die** Wissenschaften, deren Object diese Erkenntniß, stehen also auf diesem realen Boden.

Aber, wie ich schon im vorigen Jahre mich bemühte nachzuweisen, mit unsern Denkgesetzen, mit dem Denken und Erkennen des Causalnexus insbesondere, ist das Gesetz der Nothwendigkeit unausbleiblich und unmittelbar verbunden. Es kann dies auch nicht anders sein, wir können die Welt nicht anders erfassen, da sonst die zu jeder Erkenntniß nöthige, das Object und Subject harmonisch verbindende Relation zwischen Vorstellungskraft und Vorgestelltem nicht existirt, unsre Vorstellungen würden ohne diese Relation insgesammt Träume sein, ja noch weniger, als Träume, da selbst auch diese ihre Grundlage in unsern Vorstellungen haben.

Wenn wir das Empfinden, Vorstellen und Erkennen nicht allein, sondern auch das Handeln des Menschen nach dem innern Causalnexus auffassen — und wir müssen es so auffassen, sobald wir seinen Charakter und seine Entwicklung kennen lernen wollen, — wenn wir darauf ausgehen, das Leben der Nationen, ihren Charakter und ihre Entwicklung zu verstehen: überall werden wir den innern Zusammenhang nur als einen nothwendigen begreifen lernen. Auch die geschichtliche Entwicklung der Cultur und Sitte des intellectuell-geistigen und des sittlichen Lebens werden wir in dieser Weise verstehen lernen, bei dem einzelnen Menschen aus seinem angeborenen Charakter, seinen Anlagen und den mannigfachen Motiven, welche erzeugt werden durch seine eigene Entwicklung,

[93]) Kant, Grundleg. zur Metaphysik der Sitten. S. 124. — [94]) Vergl. Krit. Grundlegung des transcend. Realismus von Hartmann. 1875.

wie durch die Außenwelt; bei den Nationen in gleicher Weise aus ihren Anlagen, ihrem Charakter, den Lokalverhältnissen und ihrer Geschichte, bei der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen aus dem Fortschreiten der Cultur und ihrer Bedürfnisse. Aber wenn wir auch das Leben in diesem Zusammenhange erfaßt zu haben glauben und, sobald wir alle Faktoren kennen, das Product deutlich als ein nothwendiges erkennen: die Wahlfreiheit ist, betrachten wir das Leben von diesem Standpunkte, nur eine eingebildete, die Ethik wird zur Statistik, die sittliche Freiheit fehlt.

Und doch sagt uns unser innerstes Gefühl, unsre innere Erfahrung, daß wir uns vervollkommnen, daß wir unsre Kraft verwerthen sollen und wenn wir es nicht thun, verantwortlich sind. Wir alle machen Jeden für sein Thun und Lassen verantwortlich. Da ist die Grenze, welche Kant damit bestimmt, daß er sagt, das Seinsollende sei nicht der Erfahrung — d. h. nicht der äußern, setzen wir hinzu — entnommen. Diesen Sinn hat es wohl auch, wenn Plato keine Diskussion anknüpft mit denjenigen, welche von der Idee des Gerechten, des Guten nichts wissen wollen.

Wenn wir den Denkgesetzen, mit denen wir die Außenwelt fortschreitend begreifen lernen, allein folgen und überall die nothwendige Motivirung allein erfassen: da hört zuletzt jeder Unterschied zwischen Gut und Schlecht, zwischen Tugend und Laster, zwischen Gerecht und Ungerecht auf. Nur aus der Idee der Freiheit sind diese Begriffe zu erfassen. Denn wenn auch auf dem Gebiete des Sittlichen der Causalnexus als allein herrschend betrachtet wird, so kann Keiner dafür verantwortlich gemacht werden, daß er, wie man sich ausdrückt, schlechter wird; es ist, wenn es mit schlimmen, für ihn übeln Folgen verbunden, nur sein specielles Unglück. Statt des Schlechten an sich treten die übeln Wirkungen, der Schaden in den Vordergrund, statt des Guten an sich die vortheilhaften Folgen. Auch in den Motiven tritt, sehen wir von andern, niedrigeren zunächst ab, vor allem die Zweckmäßigkeit und ihr Gegentheil hervor und, wenn die Vernunftprincipien auch die niedrigere, kleinliche in eine höhere, auf das Wohl des Andern Rücksicht nehmende verwandeln, wenn ihre Maximen auch so sind, daß sie zu allgemeingiltigen werden könnten: die belebende Kraft sittlicher Freiheit fehlt, denn dem Motiv liegt wesentlich die verständige und vernünftige Zweckmäßigkeit zu Grunde. Aber unser Denken, so vernünftig es sein mag, kann nicht unsre innerste Natur umwandeln, — das haben wir oft genug bei den cultivirtesten Völkern und den gebildetsten Männern erkannt, — die Tugend besteht in diesem Sinne nicht in der Einsicht, — letztere hat, weil es aber nur Denken ist, nicht die Kraft, lebensvollere, mächtigere, in und außer uns liegende Motive in den Hintergrund zu drängen und wird sich daher in allen Momenten, wo die wirkliche Gefahr an den Einzelnen oder an eine Nation herantritt, schlecht bewähren.

Unbedingt stimmen wir mit Spir (Denken und Wirklichkeit)[95]) ganz überein, wenn er sagt: „Die Freiheit ist kein ursprüngliches Vermögen, sondern ein zu erreichender Zustand der Uebereinstimmung zwischen der Gesinnung und Handlungsweise des Menschen und dem wahren Gesetze seines Willens.“ Wie aber derselbe Denker der ja selbst an den bekannten Spruch erinnert: „video meliora proboque deteriora sequor“ dennoch behaupten kann, daß „selbst der moralischen Verantwortlichkeit der Umstand, daß die Entschließungen des Menschen von unveränderlichen Antecedentien abhängen, nicht im Wege stehe, wie er an der Anerkennung der ausnahmslosen Gültigkeit des Causalitätsgesetzes, — auch auf dem Gebiete der Ethik — im Gegensatze zu dem, was er sonst geltend macht, festhalten kann, bleibt uns vollständig unbegreiflich. Mag das Bewußtsein, daß das Schlechte dem wahrhaften Wesen des Menschen fremd sein soll, auch ein mächtiger Impuls sein, müssen wir auch durch Erziehung, Unterricht und Beispiel dahin wirken, daß dieser Impuls, dieses Bewußtsein immer mehr sich verbreite, immer gewaltiger alle Herzen ergreife: nimmer ist die bloße Einsicht stark genug, die Antecedentien, von denen unsre Willensbestimmung abhängig ist, aufzuheben oder in ihrer Wirkung wesentlich zu beschränken. Der Moralprediger, so gewissenhaft er auch und ohne Falsch seine Ueberzeugung ausspreche, ist deshalb noch nicht der beste Mensch. Bildung der Menge, Aufklärung derselben ist mit Recht das Streben der Zeit; aber bilde man sich nicht ein, daß mit dieser Bildung die Moralität an und für sich bedingungslos besser werden wird. Ja eine einseitige Verstandesaufklärung begünstigt leicht willkührliches, subjectives Gebahren und egoistische Forderungen und einer ausschließlichen Begünstigung jener Aufklärung folgten deshalb schon oft in der Weltgeschichte nicht Perioden echter Humanität, sondern Scenen der frechsten Brutalität und der größten jede Civilisation mit Füßen tretenden Rohheit.

Das sinnliche Bedürfniß, die Gefühle, die Triebe, Begierden und Leidenschaften, mit einem Worte die innern Motive, nächstdem aber auch die äußern sind gewaltiger, als eine durch den Intellect gewonnene Anschauung. Letztere, auf Vorstellungen basirend, wirkt nur mittelbar durch das Medium der Vorstellungen und hat nie die Kraft, die innerste Natur selbst, welche mit unmittelbarer Gewalt wirkt, umzuschaffen.

In der empirischen Welt muß das Gesetz der Causalität, — das wird jeder zugeben, — ausnahmslos anerkannt werden und mit ihm die uns bindende Nothwendigkeit. Dies verhindert selbstverständlich nicht die bürgerliche Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen. Aber von der moralischen Verantwortlichkeit, welche mit der Abhängigkeit von Antecedentien sich nicht verträgt, können wir nur überzeugt sein, wenn wir an der Idee der sittlichen Freiheit, der Idee des absolut Guten, festhalten, welche unabhängig ist von dem Causalitätsnexus und demnach auch

[95]) 1874. II. Band S. 165.

vom Gesetze der Nothwendigkeit. Die Idee steht nicht in unlöslichem Widerspruche zur Nothwendigkeit, hat aber mit derselben, weil sie nicht auf verständigem, die Außenwelt auf Grundlage der Kategorien erfassenden Denken basirt ist, gar nichts zu schaffen.

Das ist das Großartige, das ewig Bedeutende der platonische Ideenlehre, daß sie zuerst klar und deutlich es hinstellt, das Gute an und für sich müsse, soll eine wirkliche uns befriedigende Apologie der Tugend geleistet werden, gänzlich geschieden werden von den Wirkungen und Folgen derselben.

Wenn auch Plato den Grund seiner Tugendlehre mehr in dem angeborenen Streben nach Vervollkommnung, als in dem Verantwortlichkeitsgefühl findet, wie die Griechen überhaupt mehr eine Güter- als eine Pflichtenlehre kannten: so ringt er doch darnach, von dem eudämonistischen Princip sich zu befreien. Um zu beweisen, daß der Rechtschaffenheit der Vorzug vor der Ungerechtigkeit gebühre, genügt ihm nicht der Nachweis ihrer Wirkungen in Beziehung auf Götter und Menschen. Es wäre nicht die Tugend, sondern nur die Meinung von ihr. Man müsse vom Nutzen der Tugend absehen; sie müsse ohne dieses allein durch ihre Art selbst und durch ihre Gegenwart in der Seele als ein Gutes für die Seele nachgewiesen werden. Nicht eines anderen Zweckes oder der Folgen wegen müsse man ihr nachstreben, sondern um ihrer selbst willen; ohne sie habe nichts, auch nicht einmal die Unsterblichkeit einen Werth, aber mit ihr werden wir alles andere der Vorsehung Gottes getrost überlassen können, der alles weiß, was uns nützlich und schädlich ist. Wir erkennen auch bei ihm also eine Strenge des Pflichtbegriffs, wie sie nur noch bei Kant und Fichte sich findet; ohne diese Scheidung von allen Wirkungen und Folgen müssen wir anerkennen, hat jener Begriff überhaupt keinen Werth.

Scheiden wir aber, was geschieden werden muß, so entsteht klar und deutlich, allein auf unsrer innern Erfahrung, allein auf dem Verantwortlichkeitsbewußtsein, auf dem Bewußtsein der durch eigene Selbstbestimmung herbeizuführenden Vervollkommnung begründet, unmittelbar, nicht durch Denken vermittelt, die Idee der sittlichen Freiheit. Wer zugiebt, daß er sich bewußt ist, auf dem Jahrmarkt des Lebens nicht als Draht-, als Marionettenpuppe zu figuriren, wer dem Leben einen idealen Gehalt, um welchen es sich allein lohnt zu leben, zugestehen will: wird diese Idee der Freiheit anerkennen. Sie ist nicht, wie die platonische, auf dem Verstandesbegriff begründet, den wir nur von den Dingen abstrahiren und der jene Ideenlehre in mannichfache, unlösbare Widersprüche führt; sie ist nicht im Sinne des Descartes eine uns angeborene, aber wir sind zu ihrer einstigen Verwirklichung geboren, sie führt nicht zu jenem vielbesprochenen Räthsel, welches, wenn wir aufrichtig sein wollen, weder Spinoza noch Fichte noch Schelling gelöst haben und bei welchem der mißglückte Versuch der Auflösung, wie wir bei dem Hegelianismus es alle erfahren haben, immer entweder die Freiheit der Wissenschaft einengt oder den idealen Lebensgehalt schädigt.

Diese Idee der sittlichen Freiheit, die wir als die einzige Basis der Ethik annehmen, vernichtet mit einem Schlage allen Pessimismus, den Pessimismus des zum Nichts hinschwindenden Willens, wie den des allwissenden, allmächtigen Unbewußten; sie ist nicht ausgegangen vor dem jedes Weiterstreben hemmenden Aberglauben, daß das der Vervollkommnung sehr bedürftige Denken dem Sein identisch sei; sie hat — und ich lege darauf gerade das meiste Gewicht, weil sich hier die Grenzen am nächsten berühren — sie hat, sage ich, auch keine unmittelbare Gemeinschaft mit dem problematischen Charakter der nur durch das subjective Bedürfniß des Denkens hervorgerufenen Kantschen Vernunftbegriffe oder Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Wir brauchen eine festere Grundlage, als eine problematische; auch haben wir bereits gesehen, daß selbst die Vernunft nicht anders, als nach menschlichen Denkgesetzen erkennen kann. Aber in dem Reich der Idee herrscht das Causalitätsgesetz nicht.

Aus dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit, aus dieser Idee der sittlichen Freiheit geht freilich — und hierin stimmen wir mit Kant gern überein — das Wissen von einem persönlichen, gerechten, allwissenden Gott, dem gegenüber wir verantwortlich sind, ganz unmittelbar hervor; mit dieser Idee steht ferner das Bewußtsein der Unsterblichkeit insofern in Verbindung, als die Pflicht der Vervollkommnung, ist sie einmal gegeben, nicht aufgehoben werden darf, ohne daß die Verpflichteten vollständige, gleichmäßige Gelegenheit gehabt haben, sie zu erfüllen. Das Letztere ist aber, wie allgemein zugestanden werden wird, durchaus im Leben nicht der Fall. Mit dieser Idee der Freiheit steht endlich auch die Anschauung des Schönen in engster Verbindung. Das Künstlerauge erblickt, alles Zufällige weglassend, das Nothwendige, die Wirklichkeit im lichten Kleide der das Bild der Vollkommenheit hochhaltenden, sittlichen Freiheit und auch der die Kunst-, wie die Naturschönheit Bewundernde empfindet ahnungsvoll diese hiernieden noch nicht gegebene Einheit. —

Es ist eigen, daß auch die realistischen Systeme die Idee nicht haben entbehren können. Auch Aristoteles hat unvergängliche, unveränderliche Formen und Energien. Herbart stimmt insofern ganz mit unsrer Anschauung, daß er die theoretischen Vernunftbegriffe nicht Ideen nennt. Dafür nimmt er an die Idee der innern Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit und die ästhetischen Ideen. Aber sie haben bei ihm nur als Formbegriffe formale Bedeutung und man versteht auch nicht, weshalb er gerade diese hervorhebt. Auch der v. Kirchmann'sche Realismus braucht eine tiefere Erklärung der Sittlichkeit als die durch die historische Entwickelung des sittlichen Lebens gegebene, er will sie in der Furcht vor dem Starken, dem Erhabenen, vor der Autorität sehen. Wir brauchen, glaube ich, nicht diese den Menschen sehr herabsetzende, wenig die Schwierigkeit der Frage erfassende Deutung. Wir haben, da der strenge Theismus mit der Idee der sittlichen Freiheit unmittelbar verbunden, eine höhere Autorität, die Ehrfurcht vor dem allmächtigen, gerechten, allwissenden, zu seiner Vollkommenheit, wenn wir unermüdet streben, uns emporhebenden Richter.

Nehmen wir den Begriff der sittlichen Freiheit als die unbewegte, unerschütterliche Idee, auf welcher sich erst die Wissenschaft des Seinsollenden, die Ethik, die von dem in der äußern Erfahrung gegebenen Seienden nicht ausgehen darf, allein gründet, so ist einerseits durch den unbedingten Realismus, der bei aller Erforschung des Seienden festgehalten wird, die freie Forschung nicht eingeengt, andererseits dem Leben der ideale Gehalt, der Werth, um den es sich allein alle Mühsal zu ertragen, alle Kämpfe durchzukämpfen lohnt, nicht genommen. Und wie die Ethik auf diesem Grunde sich aufbauen muß, sich an die Wirklichkeit, an das Leben anschließend und es idealisirend, so auch die Religionsphilosophie, welche keine Versöhnung mit der Naturwissenschaft zu suchen hat, die Aesthetik und alle Rechts- und Staatsphilosophie. Weshalb gerade letztere diese Basis nicht entbehren darf, habe ich bereits im vorigen Jahre nachzuweisen mich bemüht; ich kann, um nicht mich zu wiederholen, hier nur darauf zurückweisen. Der Staat darf nicht alles gehen lassen, wie es geht; er hat vielmehr das dauernde Wohl der Staatsangehörigen, welches wesentlich in der Heranbildung zur sittlichen Freiheit besteht (alles andere Wohl ist vergänglich und, wie Plato schon gezeigt, oft sogar schädlich) unverrückt im Auge zu behalten. Auch die Frage, welche Capital und Arbeit betrifft, kann, wie die Socialpolitiker schon anerkennen, nur von dieser Basis aus gelöst werden. In dieser Bedeutung ist der Staat — erkennen wir dies nicht recht deutlich in der Geschichte Preußens? — eine sittliche Macht und insofern der falsche Freiheitsbegriff wesentlich einzuschränken. — — Wird unserer Auffassung der Vorwurf gemacht, daß der Monismus des Systems fehle: so können wir diesem Vorwurfe ruhig begegnen, wenn nur nicht das einheitliche Princip fehlt. Dies liegt aber in dem nur auf dem Gebiete des Seinsollenden durch den Idealismus beschränkten Realismus. Systeme zu erfinden und dem Monismus des Systems nachzujagen ist eine Aufgabe, die, so oft sich Einzelne sie auch setzen und Bewunderung der Menge sich dadurch verschaffen, durchaus nicht zeitgemäß ist. Es gilt in der Gegenwart, einerseits der freien Forschung keine beengenden Grenzen zu ziehen und andererseits dem Leben nicht jeden idealen Gehalt rauben zu lassen; auf der einen Seite steht drohend und kämpfend die unbedingte, jede geistige Entwickelung zur Verdummung und Knechtung zurückführende Autorität, auf der anderen der rohe, jede Autorität untergrabende, nur nach dem eigenen Nutzen fragende, alles dem subjectiven Belieben hingebende Realismus; beide Richtungen der Wissenschaft, wie der Sittlichkeit gleich gefährlich. Da ist es nothwendig, der freien Entwickelung der Wissenschaft keinen Damm entgegenzustellen durch einseitigen, falschen Idealismus, aber andererseits eine feste, unerschütterliche Autorität zu haben, die allem Sturm, allem Orkane gegenüber unbewegt wie ein Fels gegenüber steht. Da hilft alle intellectuelle Ausbildung nicht allein, weil immer wieder die Zweckmäßigkeit, die nützlichen oder schädlichen Folgen berücksichtigt werden und kein Impuls geschaffen wird, der alles andere in den Hintergrund drängt und neu belebend wirkt. Da hilft nur die Autorität der Idee der sittlichen Freiheit, zufolge welcher sich jeder des gerechten, Alles erforschenden Richters in jedem Moment bewußt sein soll. Deshalb ist es gerade so unendlich wichtig, daß in dieser Zeit, wo alle, auch die letzte Autorität zu schwanken und zu wanken droht, ein fester Anker auch in der Wissenschaft gefunden werde. Dieser Anker ist die Idee der sittlichen Freiheit, mit der Platonischen Idee des Guten wesentlich identisch; wer im Leben in der Wirklichkeit überhaupt die Existenz des Guten anerkennt, muß an der Idee unbedingt, freudig und mannhaft festhalten. Entweder ist Alles nothwendig und es giebt nichts Gutes, sondern nur mehr oder minder vorübergehend Vortheilhaftes oder — die Idee der Freiheit ist. Tertium non datur.

Man thue, wird behauptet,[96]) dem Materialismus Unrecht, wenn man abschreckende ethische Consequenzen aus ihm herleite. Daß er eine irrthümliche Weltanschauung und daß er nie zu erhabenen, zu Kantischen transcendentalen oder Platonisch begeisternden Ideen hinleite, wird constatirt; aber man meint, Irrthum wie Consequenzen gehören dem theoretischen Vernunftgebiete an und mit der strengsten Behauptung des Irrthums sei die lauterste und edelste Gesinnung wie das ehrenhafteste Wollen und Handeln vereinbar. Gewiß kann dies bei dem Einzelnen, dessen angeborener oder erworbener, edler Charakter weit entscheidender wirkt, als die wissenschaftliche Anschauung, unbedingt hervortreten. Aber wird der Materialismus, mit welchem die Leugnung jeder sittlichen Freiheit verbunden ist, in den Massen, im Volke verbreitet, bemächtigt er sich mit unwiderstehlicher Gewalt des Zeitgeistes, so wirkt er auch praktisch ein, ebenso wie jede andere unwiderstehliche Zeitrichtung, so ist also auch mit der Aufhebung der Verantwortlichkeit für alles Thun praktisch die alleinige Berücksichtigung der durch die Sinne und den Verstand dictirten Motive geboten. Das sinnliche Bedürfniß, die Begierde, die Furcht, die Eitelkeit und der Nutzen entscheiden dann allein; die blinde Nothwendigkeit regiert, nicht die sittliche Freiheit, Macht und Erfolg imponiren, nicht das Recht und die Wahrheit. Wie der kategorische Imperativ Kant's und die Begeisterung Fichte's ein Geschlecht herangebildet hat, das im Kampfe für die höchsten Ideen sein Leben einzusetzen bereit war, so wird die Verbreitung des transcendentalen Realismus und des Materialismus, sobald dieselben, ihre Grenzen übersteigend, das ihnen berechtigt zustehende Gebiet verlassend, auch die ethischen Anschauungen beherrschen, einer Nation jede ideale Aufopferungsfähigkeit, jede begeisterte Kraft rauben; sie wird zur Entartung der Massen beitragen. Tobias bekämpft selbst die Behauptung, „an der er auch philosophisch geschulte Köpfe festgeklammert gefunden hat: daß die Leugnung des freien Willens, eine unzweifelhafte Consequenz des Materialismus, nothwendig verbunden sei mit der Aufhebung des Begriffs Moral und folglich der Verantwortlichkeit für alles Thun, wofern man nicht mit Kant als das Correlat des empirisch unfreien Willens den intelligibelen

[96]) Tobias, Grenzen der Philosophie. 1875. S. 341.

Charakter anerkenne." Gerne gestehen wir zu, daß der Einzelne, wenn er auch einsieht, daß das Gefühl seiner empirischen Wahlfreiheit auf einer Täuschung beruhe, doch sich von der Illusion der autonomen Wahlfreiheit, des Entscheidens nach selbstgeschaffenen Motiven gern leiten läßt. Aber dies hebt unsere Behauptung nicht auf, daß für den wissenschaftlichen Materialismus, sobald er auch in das Gebiet der Ethik eingreift, — da er alles Seelenleben auf mechanische Bewegung zurückführt —, der Begriff der sittlichen Freiheit, des Guten, des Moralischen gar nicht existirt. Denn mit der Leugnung der sittlichen Freiheit fällt auch selbstverständlich der Glaube an die Idee des Guten.

Sehnt sich Jemand, schließen wir, nach dem Monismus, kann er den Realismus, der da, wo es nothwendig ist, durch den Idealismus beschränkt wird, nicht ertragen: so erlaube ich mir, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß es auch unsrer Auffassung nach, wenn auch jetzt noch nicht im Reiche der Philosophie, so doch in andern idealen Reichen eine Einheit giebt: es ist im Reiche des Glaubens und im Reiche der Schönheit.

Da ist Nothwendigkeit und Freiheit, reales Leben und Idealität bereits vereinigt; da wo das Herz Trost sucht und findet und wo die Phantasie, belebt durch des Künstlers Anschauung, frei schafft, da ist harmonisch vereinigt, was in der Wissenschaft noch getrennt werden muß.

Schulnachrichten.

I. Chronik der Realschule.

Das Schuljahr 1873—74 schloß am 26. September pr. mit der feierlichen Entlassung der Abiturienten, bei welcher die Rede des Direktors sich an die Mahnung Göthe's anschloß:

„Willst du dich am Ganzen erquicken,
So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken."

Das neue Schuljahr 1874—75 wurde am 12. Oktober, Vormittags 8 Uhr, mit der gemeinsamen Morgenandacht, der Aufnahme der am 10. ej. geprüften 22 Novizen, dem Vorlesen der Schulgesetze und der Einführung des H. Dr. Schneider, des H. Cand. prob. und wiss. Hilfslehrer Ast und des H. Zeichenlehrer Moratzky eröffnet.[1]) Die Weihnachtsferien dauerten vom 23. Dezember pr. bis zum 5. Januar incl. Im ersten Quartal des Schuljahres war der Unterricht ungestört ertheilt worden; aber das neue Jahr brachte leider manche traurige Störung. Am 8. Januar c. erkrankte H. Oberlehrer Heinze zufolge eines Schlaganfalls und wurden seine deutschen Stunden in Secunda A. durch H. Oberlehrer Blau, in Secunda B. durch H. Dr. Frahnert, seine geographischen durch den Direktor, durch die H. Oberlehrer Fechner, Jehrisch, Dr. H. Schmidt, Dr. Blau, Dr. Sternberg und die Lehrer H. Dr. Schwarzlose, Dr. Thorer, Dr. Schneider, Burmeister, Ast und Franke ertheilt. Vom 2. März ab übernahm H. Oberlehrer Heinze zunächst 6 Stunden wöchentlich, die Vertretung in den anderen Lektionen dauerte bis Ostern fort. Vom 1. März ab mußte H. Lehrer Franke vertreten werden, da er zur sechswöchentlichen Uebung kommandirt war; die Vertretung übernahmen — abgesehen von zwei wöch. Stunden, welche der Direktor und einer wöch. Lektion, die H. Krause übernahm, H. Dr. Roßberg — und zwar gab er in VIb. und Va. den lateinischen Unterricht —, H. Lehrer Weinholz, der den deutschen Unterricht in Va. und H. Lehrer Leeder, welcher eine Stunde wöchentlich in der Geographie in derselben Klasse ertheilte.

Am 22. März, Vormittags 11 Uhr, feierte die Schule den Geburtstag Sr. Maj. des Kaisers. H. Lehrer Burmeister hielt die Festrede über das Thema: „Der Entwickelungsgang der Naturwissenschaften und die denselben bestimmenden Einflüsse" —, H. Dr. Schwarzlose leitete den Gesang

Die Schulstipendien der Friedrich-Wilhelm-Stiftung wurden vom Magistrat in diesem Jahre den Secundanern Max Hentschke und Max Lohan verliehen.

Am 24. März c. schloß das Wintersemester. Das Sommersemester begann den 8. April, Vormittags 8 Uhr, nachdem am 7. April 33 Schüler, die sich zur Aufnahme gemeldet, geprüft waren, mit der gemeinsamen Morgenandacht und dem Vorlesen der Schulgesetze.

Leider wurde der regelmäßige Unterricht wieder mannigfach durch Krankheiten unterbrochen, insbesondere zunächst dadurch, daß dem H. Lehrer Stubenvoll, der schon im vorigen Schuljahre vom 16. Februar bis zum Schluß desselben wegen gefährlicher Krankheit vertreten worden war, durch seinen Arzt geboten wurde, zu einer längeren Kur sich nach Görbersdorf den 26. April c. zu begeben. In den ersten sechs Wochen wurde H. Stubenvoll vom Direktor und denjenigen H. Kollegen vertreten, welche in den Klassen I—III. incl. unterrichten; vom 7. Juni c. ab trat dagegen ein neuer Lektionsplan ein, nach welchem der englische Unterricht in I. IIB. IIIA. B1 und B2 von H. Dr. Thorer, der in IIA. von H. Oberlehrer Dr. Sternberg übernommen wurde. Dagegen ertheilte nun H. Dr. Schneider den französischen in IIIB2, H. Dr. Schwarzlose den franz. in Va.,

---

[1]) S. IV. Lehrpersonal.